

## Tilburg University

### **Saul in Endor: Een taalkundige studie als reactie op het bijbelwetenschappelijke onderzoek naar 1 Samuël 28:3-25.**

Vroon-van Vugt, M.M.E.

*Publication date:*  
2005

[Link to publication in Tilburg University Research Portal](#)

*Citation for published version (APA):*  
Vroon-van Vugt, M. M. E. (2005). *Saul in Endor: Een taalkundige studie als reactie op het bijbelwetenschappelijke onderzoek naar 1 Samuël 28:3-25*. [n.n.].

#### **General rights**

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

#### **Take down policy**

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

# Saul in Endor

Een taalkundige studie als reactie op  
het bijbelwetenschappelijke onderzoek naar 1 Samuël 28:3-25



Miranda Vroon – van Vugt  
Theologische Faculteit Tilburg  
2005

**Saul in Endor**

Een taalkundige studie als reactie op  
het bijbelwetenschappelijke onderzoek naar 1 Samuël 28:3-25

Miranda Maria Elisabeth Vroon – van Vugt

Doctoraalscriptie Klassieke Theologie  
Theologische Faculteit Tilburg

28 april 2005

Referent: prof.dr. Ellen J. van Wolde

Afbeelding op de voorpagina:

Saul bij de Heks van Endor. 1526

Jacob Cornelisz. van Oostsanen (ca. 1470 - ca. 1533)

Rijksmuseum, Amsterdam, Nederland

Olieverf op paneel. 87,5 x 125 cm. SK-A-668



Niet cursief staan verwijzingen naar bijbelse episoden. Cursief staan enkele middeleeuwse symbolieken kort verduidelijkt, die de schilder in verband bracht met het beroep van de vrouw.

In de tijd dat Van Oostsanen dit werk schilderde vervolgde men in Noordwest-Europa vrouwen van wie gedacht werd dat ze heks waren. De eerste maal dat een heksenproces een dodelijke afloop had was in 1528, kort na het ontstaan van dit schilderij. Van Oostsanen gebruikte vele bekende elementen van hekserij in zijn schilderij. Daarmee maakte hij van het verhaal een complete heksenvoorstelling.\*

Zeventiende-eeuwse schilders maken vaak bijzonder gebruik van het contrast tussen voor- en achtergrond. Een kleine afbeelding in de achtergrond bevat vaak de sleutel tot de betekenis van de hoofdcène. In dit schilderij is een vroeg voorbeeld hiervan te zien; verschillende episoden van het bijbelverhaal worden tegelijkertijd weergegeven, met het verhaal van 1 Samuël 31 – de dood van Saul – als context en daarmee sleutel voor het verhaal van 1 Samuël 28. Ook de verschijning van Samuël is in het midden van het schilderij geplaatst, als centraal punt.\*\*

\* URL: [http://www.rijksmuseum.nl/aria/aria\\_assets/SK-A-668?lang=nl](http://www.rijksmuseum.nl/aria/aria_assets/SK-A-668?lang=nl) [stand: 30-3-2005]

\*\* URL: [http://www.kfki.hu/~arthp/html/c/corneliz/saul\\_wit.html](http://www.kfki.hu/~arthp/html/c/corneliz/saul_wit.html) [stand: 30-3-2005]

Inhoudsopgave.

Dankwoord .....	5
Inleiding.....	6
Hoofdstuk I. Afbakening en werkvertaling .....	7
1. Afbakening .....	7
1.1. 1 Sam 28:1.2.3 .....	7
1.2. De Masoretische tekst van 1 Samuël 28.....	7
1.3. Syntactische criteria.....	8
1.4. Narratologische criteria .....	9
2. Werkvertaling .....	10
Hoofdstuk II. Syntactische analyse .....	17
1. Theoretische opmerkingen .....	17
2. Toelichting op de syntactische analyse .....	18
3. Een overzicht van Figure en Ground.....	25
Hoofdstuk III. Status Quaestionis.....	30
1. Techniek en theorie .....	31
2. Overzicht van ontwikkelingen van het onderzoek naar 1 Sam 28:3-25 .....	33
2.1. Focus op de contextuele wereld: historische gebeurtenissen of religieuze opvattingen (1).....	34
2.1.1. Geografische bepalingen .....	35
2.1.2. Religieuze of theologische opvattingen.....	38
2.1.3. Locatie en handeling van het oproepen van geesten .....	40
2.1.4. De <i>Urim</i> en <i>Thummim</i> .....	43
2.1.5. Eten.....	45
2.2. Focus op de auteur(s) en hun gemeenschap (3).....	46
2.3. Focus op de tekst (2).....	54
2.4. Focus op de lezer(s) (4) .....	58
2.5. Een vijfde focus? .....	60

3.	Grote lijnen in de uitleg van 1 Sam 28:3-25.....	62
3.1.	Oordeel over Saul .....	62
3.1.1.	Positief.....	62
3.1.2.	Negatief .....	64
3.1.3.	Neutraal .....	66
3.2.	Oordeel over de vrouw .....	67
3.2.1.	Positief.....	67
3.2.2.	Negatief .....	71
3.2.3.	Neutraal .....	72
3.3.	Oordeel over God .....	73
3.3.1.	Beheerser van de scène in Endor.....	73
3.3.2.	Aanstichter van het handelen van Saul.....	74
3.3.3.	Personage in het verhaal .....	74
3.4.	‘Is het Samuël zelf die verschijnt, of niet?’ .....	75
3.4.1.	Nee, het is niet Samuël die verschijnt .....	77
3.4.2.	Ja, Samuël is door de vrouw opgeroepen .....	78
3.4.3.	Ja, Samuël verschijnt zelf .....	78
3.4.4.	Ja, als literair personage binnen het verhaal .....	79
4.	Excurs: opvattingen over 1 Sam 28:3-25 op webpagina’s .....	79
5.	Korte evaluatie.....	81
	Invloed van de eigen theologie.....	84
	Hoofdstuk IV. Autonoom semantisch onderzoek .....	87
1.	Woordonderzoek naar זבח .....	88
2.	Woordonderzoek naar מנחה .....	100
3.	Woordonderzoek naar ננש .....	102
4.	Slotconclusie.....	105
	Aanbevelingen voor verder onderzoek.....	108
	Literatuurlijst .....	109
	Lijsten van afbeeldingen en schema’s .....	119
	Bijlage 1. Werkvertaling 1 Sam 28:3-25 .....	120
	Bijlage 2. Model voor een syntactische analyse - (van Wolde 2005a).....	122
	Bijlage 3. Syntactische analyse 1 Sam 28:3-25 .....	123

Dankwoord

Jarenlang heb ik mij verheugd op het schrijven van mijn scriptie. Eindelijk de tijd om het onderzoek echt uit te werken, alles over een onderwerp te weten te komen. Dit plezier heb ik ook zeker ervaren in het onderzoeken en schrijven. Wel heb ik meer tijd nodig gehad dan ik in eerste instantie had gedacht. Ik blijf een perfectionist te zijn. Dat bemoeilijkt het schrijven, omdat soms beperkingen nodig waren om de scriptie af te krijgen. Zonder de sturende begeleiding van prof dr. Ellen van Wolde was mij dit niet gelukt. Voor haar inspiratie, complimenten en opmerkingen ben ik haar dan ook veel dank verschuldigd. Maar vooral dank ik haar voor het plezier dat zij heeft in haar vak, en dat zij in colleges en begeleiding wist over te dragen.

Omdat ik thuis ook de zorg voor Lisa op mij nam, ben ik voor het schrijven van deze scriptie ook zeker veel dank verschuldigd aan allen die deze zorg tijdelijk van mij overnamen in de afgelopen jaren. Haar opa en oma, de ouders van haar vriendinnetjes, mijn vrienden, haar tante en oom en vooral haar vader, mijn echtgenoot Henk, die een voorbeeld werd van iemand die werk en zorg voor een kind combineert.

Alle mensen van de Theologische Faculteit Tilburg verdienen eveneens mijn dank. Als vriend, als klankbord, als inspiratie in colleges, als meedenker, als aanstuurder. Mijn verhaal aanhorend, er iets van begrijpend of niet, hebben zij zeker bijgedragen aan het slagen van de onderneming die mijn studie werd. Voor de voortgang van mijn studie dank ik Walter Aarssen, bij leven een geweldige studiebegeleider, en Ron Pirson en Harald van Veghel, die me aan boord hielden. Een bijzondere vermelding verdienen Martin Hoondert, met mij begonnen aan de studie theologie, vriend geworden en op allerlei vlakken een klankbord en een grote hulp en steun, en Stijn Oosterling, mijn beste vriend en medepelgrim, uit eigen ervaring puttend bij de ondersteuning in de worstelingen van het schrijven van de scriptie en onvervangbaar op velerlei terreinen.

Doordat mijn studie uiteindelijk na 7 voltijd- en 7 deeltijdjaren pas wordt afgesloten, is het mijn twee oma's niet meer gegeven het einde mee te maken. Toch dank ik ook hen, omdat zij mij altijd hebben gesteund. Mijn medestudenten in Graz – Oostenrijk dank ik omdat zij mij op het spoor van de theologie hebben gezet. Mijn ouders dank ik voor hun niet aflatende steun. En bovenal dank ik mijn gezin. Lisa en Henk hebben moeten ervaren wat het betekent voor een mens een scriptie te schrijven. Lisa heeft zich steeds weer bij diverse oppassen laten brengen, het excuus 'mama moet studeren' steeds weer accepterend. Met haar geweldige gevoel voor taal heeft ze me zelfs laten uitleggen wat ik aan het doen was. Haar levensvreugde en liefde hebben me steeds weer kracht gegeven om door te blijven gaan. Henk heeft een onvermoed engelengeduld bij zichzelf gevonden, dat broodnodig was om het met zijn drieën vol te houden. We hebben nu het Beloofde Land bereikt. Moge het goed zijn.

Inleiding

In de Hebreeuwse bijbel staan veel verhalen waarvan de inhoud ons raadselachtig voorkomt. Het verhaal van Saul in Endor in 1 Samuël 28 roept spookachtige beelden op. Beelden van een verborgen plek waar een vrouw – een heks? – haar gaven gebruikt om een geest op te roepen. En waar Samuël, profeet van God, verschijnt. Saul, koning van Israël, gaat er tegen zijn eigen regels in. Hij heeft immers deze geestoproepers uit het land verwijderd. Wat gebeurt daar nu eigenlijk? Is het een laatste wanhoopsdaad van Saul, koning met de vijand voor de deur? En wat doet de vrouw? Om deze vragen te beantwoorden staan verschillende onderzoeksmethoden tot onze beschikking. In deze scriptie is de tekst van 1 Sam 28:3-25 met taalkundige methodeonderdelen onderzocht.

Nadat de tekst van het verhaal is afgebakend en vertaald in hoofdstuk I, wordt de syntactische structuur van de tekst onderzocht in hoofdstuk II. In deze syntactische analyse wordt bepaald in welke volgorde informatie staat in de verschillende zinseenheden. Hiermee wordt zichtbaar gemaakt welke informatie op de voorgrond en welke op de achtergrond geplaatst is. Deze syntactische structuren laten zien hoe de informatie gepresenteerd wordt, en wat centraal gesteld wordt.

In hoofdstuk III Status Quaestionis worden enkele gedachten uit de literatuur over 1 Sam 28:3-25 in de laatste vijftientig jaar uitgewerkt. De onderzoekers worden gegroepeerd naar aanleiding van hun focus op de tekst. Daarna wordt onderzocht welk waardeoordeel men uitsprak over de personages. Door deze twee onderzoeken te combineren bleek dat het onderzoek niet eenduidig is in de beoordeling van de tekst. Exegeten kwamen met dezelfde focus tot verschillende oordelen over de personages en de rol van God in het verhaal. En met een andere focus tot dezelfde oordelen.

In hoofdstuk IV zijn in een autonoom semantisch onderzoek enkele woorden uit de laatste scène van het verhaal – de maaltijd – op een conceptueel niveau onderzocht. In dit onderzoek naar de betekenis van woorden binnen de taal wordt gezocht naar de semantische velden waarin de woorden functioneren. Hiermee wordt zichtbaar welke concepten in de werkelijkheid betekenis geven aan elk woord. De onderzochte woorden *נָנַשׁ* en *מִצִּית, זִבַּח* openen met dit onderzoek een onverwachte dimensie, die eerder verborgen bleef.

Tot slot nog enkele opmerkingen: omdat in de joodse traditie de Godsnaam niet wordt uitgesproken, maar vervangen door de aanspreekvorm ‘mijn Heer’, wordt overal waar in 1 Sam 28:3-25 de Godsnaam staat (*יהוה*), ‘Adonai’ gebruikt, Hebreeuws voor ‘mijn Heer’. Staat in 1 Samuël 28 de algemene aanduiding *אֱלֹהִים*, dan is dat vertaald met ‘godheid’ of – afhankelijk van de context – met ‘goden’. De eerste bijlage bevat de Nederlandse vertaling van 1 Sam 28:3-25. De tweede en derde bijlage bevatten respectievelijk methode en uitwerking van de syntactische analyse.



## Hoofdstuk I. Afbakening en werkvertaling

1. Afbakening

Bij het verhaal van Saul in Endor rijst de vraag naar de afbakening van de tekst. Dit omdat we willen stellen dat het verhaal begint in 1 Sam 28:3, en niet in 1 Sam 28:1. Het is nodig de eenheid van de tekst vast te stellen en de samenhang van deze tekst met de er omheen gesitueerde verhalen. Zo kunnen we dan ons verder onderzoek baseren op een volledige teksteenheid. We bekijken de afbakening op basis van 3 elementen. Ten eerste tekstoverlevering: afbakeningsmarkeringen in de Masoretische tekst die we gebruiken als brontekst. Ten tweede tekststructuur: syntactische elementen met name op het gebied van morfologie en zinsyntaxis. Ten derde narratologische elementen zoals personages, tijd en plaats.

## 1.1. 1 Sam 28:1.2.3

G'	G	F'	D'	F	G'	G	F'	N'	F	←spreekinstantie	
										←prominentie	vers
											1a
											1b
											1c
											1d
											1e
											2a
											2b
											2c
											2d
											2e
											3a
											3b
											3c
											3d

1. Het was in die dagen, dat de Filistijnen hun troepen op de been brachten om oorlog te voeren tegen Israël, en Achish zei tegen David: 'Jij weet toch dat jij en jouw mannen met mij te velde moeten trekken'.
2. David zei tegen Achish: 'Dan weet jij dat jouw dienaar het doet'. En Achish zei tegen David: 'Dan stel ik je voor altijd als mijn lijfwacht aan'.
3. Samuël nu was gestorven, en heel Israël had om hem gerouwd en had hem begraven in Rama, in zijn stad. Ondertussen had Saul de geest-raadplegers en doen-weters verwijderd uit het land.

## 1.2. De Masoretische tekst van 1 Samuël 28

In de tekstuitleg van de Biblica Hebraica Stuttgartensia (BHS) staan enkele Masoretische afbakeningsmarkeringen. De verdeling van de tekst door de Masoreten

gebeurde op grond van de Masoretische uitleg van de inhoud. Deze verdeling ging vooraf aan het verdelen van de tekst in verzen en hoofdstukken, getuige de proto-Masoretische teksten die in Qumran gevonden zijn, waarin wel deze zogenaamde *parashiyyot* of *pisqa'ot* gevonden worden, maar geen verdere afbakeningsmarkeringen. De *parashiyyot* zijn aanduidingen in de manuscripten om typografisch aan te geven hoe de tekst onderverdeeld moest worden. Aan het begin van een nieuw deel, te beginnen op een nieuwe regel, gebruikten de Masoreten de term פְּרָשָׁה פְּתוּחָה (*parašah p<sup>e</sup>tuḥah* – ‘open section’), in de tekst weergegeven met de Hebreeuwse letter פ. De grote teksteenheid kon dan weer onderverdeeld worden in kleinere eenheden. Hiervoor gebruikten de Masoreten de term פְּרָשָׁה סְתוּמָה (*parašah s<sup>e</sup>tumah* – ‘closed section’), in de tekst weergegeven met de Hebreeuwse letter ס (Tov 1992, 50-51).

Voorafgaand aan vs. 3 is een open ruimte met daarin de letter פ, evenals na vs. 25. Dit geeft aan dat de Masoreten vonden dat met vs. 3 een nieuw verhaal begon, en eveneens na vs. 25. Voor vs. 15 en voor vs. 16 staat een kleine ס. Dit is de markering voor een kleine afbakening. De verzen 3-25 worden zo door de Masoreten opgedeeld in 3 eenheden: 3-14; 15; 16-25.<sup>1</sup>

### 1.3. Syntactische criteria

In hoofdstuk II wordt de tekstsyntaxis verder uitgewerkt. Hier volgen enige opmerkingen ten behoeve van de afbakening. Een syntactisch criterium voor afbakening is prominentie. Door de prominentie te onderzoeken wordt zichtbaar welke informatie op de voorgrond geplaatst wordt en welke als achtergrondinformatie aangeboden wordt. In 1 Samuël 28 wordt in vs. 1a en 1b begonnen met een *Wayyiqtol*, voorgrondinformatie binnen het handelingsverloop, de *Figure*. De structuur laat vervolgens een afwisseling zien tussen clauses in de *Narrator's text* met een *Wayyiqtol* waarin een subject en object van spreken worden geïntroduceerd, en clauses in de *Discourse* met dat wat gezegd wordt. In deze 2 verzen wordt geen achtergrond beschreven; wat we hier zien is het ‘gewone’ handelingsverloop dat aansluit bij het voorafgaande in 1 Samuël 27.

In vs. 3a is er een verandering; hier wordt in de *Narrator's text* begonnen met een

<sup>1</sup> Verdere aanduidingen in de tekstuitgave van 1 Sam 28:3-25:

A. Bij vs. 24 staat rechts in de kantlijn: ס [יט]

Dit is een leesafbakening ten behoeve van het reciteren van de tekst in de synagoge, zogenoemde *sedarim*. De Torah is opgedeeld in 154 of 167 delen, volgens de driejaarlijkse Palestijnse cyclus. Een andere indeling is die in 54 (of 53) *parashot*, delen voor de Sabbath lezingen, volgens de jaarlijkse Babylonische cyclus (Tov 1992, 53).

B. Links in de kantlijn bij vs. 24 staat: חצי הספר

בפסוקים

Hiermee wordt aangegeven dat op deze plek de helft van de boeken 1 en 2 Samuël is (*BHS*, LII).

Deze twee aanduidingen (ten behoeve van het joodse leesrooster en de helft van het boek) zijn onafhankelijk van tekstafbakening geplaatst, slechts op grond van de hoeveelheid tekst.

clause met een *w<sup>e</sup>x-Qotel* op het *Ground*-niveau, dat juist achtergrondinformatie geeft over de situatie of het kader waarin de volgende handelingen zich afspelen.

Aan het begin van 1 Sam 29:1 staat een *Wayyiqtol*. Deze past in de lijn van de gebeurtenissen van 1 Sam 28:1-2, waar het verhaalverloop ook met een *Wayyiqtol* werd weergegeven. De gebeurtenissen van 1 Sam 28:1-2 worden zo vervolgd in 1 Sam 29:1.

Voor de *parašah s<sup>e</sup>tumah* voor en na vs. 15 zijn in de syntaxis geen aanwijzingen te vinden. Vs. 15 vervolgt de *Wayyiqtol* van vs. 14, evenals vs. 16 de *Wayyiqtol* van vs. 15 vervolgt.

#### 1.4. Narratologische criteria

Kijken we vervolgens wat preciezer naar de personages en de scènes van het verhaal, dan zien we dat in vers 1 en 2 een scène geschetst wordt van de Filistijnen die oorlog gaan voeren, en Achish en David die in gesprek zijn over deze situatie en zich aan elkaar verbinden. Subject zijn: de Filistijnen, Achish en David. Object zijn Achish, David (ook als dienaar en lijfwacht), zijn mannen en Israël. Deze subjecten en objecten kwamen al voor in het verhaal van de hoofdstukken die aan hoofdstuk 28 voorafgingen; in 1 Samuël 21 wordt Achish geïntroduceerd, en in 1 Sam 27:2 gaan David en zijn mannen naar Achish om zich in zijn land te vestigen. Dit verhaal van David en Achish loopt door tot en met 1 Sam 28:2, om vervolgens weer verder te gaan vanaf 1 Sam 29:1, waar wederom de Filistijnen hun troepen op de been brengen en de Israëlieten gelegerd zijn tot eind 1 Samuël 30.

In 1 Sam 28:3 worden nieuwe subjecten en objecten geïntroduceerd: Samuël, Saul en heel Israël als subject, en Samuël, de geest-raadplegers en de doen-weters als object. Van de legerplaats verplaatst de scène zich naar Endor. Deze scène loopt door tot en met vs. 25, waarna zoals gezegd het verhaal over David en Achish verder gaat.

Voorgesteld wordt daarom ook wel 1 Sam 28:3-25 na 1 Samuël 29:30 te lezen (*JPS Hebrew-English Tanakh* 1999<sup>2</sup> - 5759, 635). In 1 Sam 31:1 gaat het verhaal van Saul weer verder en komen de voorspellingen, gedaan in 1 Sam 28:19, uit: Saul en zijn zonen voegen zich bij Samuël in het dodenrijk en Israël wordt verslagen. 1 Samuël 29 en 30 gaat echter weer verder met het David-verhaal. Omdat we voor de Hebreeuwse tekst uitgaan van de uitgave van de Masoretische tekst in de *BHS*, houden we ons aan de volgorde zoals daar gegeven.

Voor de *parašah s<sup>e</sup>tumah* voor en na vs. 15 is gekeken naar narratologische criteria. In vs. 15 wordt immers een nieuw subject op het toneel gebracht: Samuël. Hoewel in vs. 15 Saul antwoord geeft op de vraag van Samuël, begint in vs. 16 Samuël opnieuw te spreken. Omdat Samuël verder niet spreekt in deze tekst, zou dit een aanwijzing kunnen zijn. Volgens F. Langlamet (1985, zoals vermeld in Tov 1992, 51) vallen de *parashiyyot* vaak samen met het begin van goddelijk spreken. Aangezien het verschijnen van Samuël in vs. 13e beschreven wordt als *אלהים ראיתי* *goden zie ik*, lijkt dit een aanwijzing te zijn voor de twee *parašah s<sup>e</sup>tumah* voor vs. 15 en 16.

Geconcludeerd kan nu worden dat de syntactische en narratologische criteria voor afbakening en eenheid van de tekst de Masoretische markeringen in de gebruikte uitgave van de Masoretische tekst in de *BHS* ondersteunen. Hierdoor is het aannemelijk gemaakt dat we uit kunnen gaan van 1 Sam 28:3-25 als een afgebakende teksteenheid.

## 2. Werkvertaling

In de huidige literaire analyses binnen het onderzoek van de Hebreeuwse bijbel wordt uitgegaan van de oorspronkelijke taal waarin de teksten geschreven zijn. Voor de meeste boeken van de Hebreeuwse bijbel is dat het Hebreeuws, waaronder ook de Samuëlboeken. Daarom begint het onderzoek naar de betekenis van de tekst met een onderzoek naar de tekst zelf. Met behulp van grammatica's en woordenboeken wordt een eerste vertaling gegeven van de Hebreeuwse tekst, die wellicht in de loop van het onderzoek nog aangepast zal worden. Omdat later verwezen wordt naar de Hebreeuwse woorden, wordt naast de Nederlandse tekst de Hebreeuwse grondtekst van 1 Sam 28:3-25 geplaatst. De werkwoorden worden in de voetnoten uitgewerkt.<sup>2</sup>

Samuël was gestorven	3 <sup>3</sup>	וַיָּמָוֹת סָמוּאֵל מֵת
en heel Israël rouwde om hem		וַיִּסְפְּדוּ לּוֹ כָּל־יִשְׂרָאֵל
en begroef hem in Rama en in zijn stad.		וַיִּקְבְּרוּהוּ בְרָמָה וּבְעִירוֹ
En Saul had verwijderd de geest- raadplegers en doen-weters uit het land.		הַסִּיר הָאֲבֹת וְאֶת־הַיֹּדְעָנִים מִהָאָרֶץ: וְשָׂאוֹל
De Filistijnen verzamelden zich,	4 <sup>4</sup>	וַיִּקְבְּצוּ פְּלִשְׁתִּים

<sup>2</sup> Hebreeuwse tekst: *Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS)*; vertaalhulpmiddelen: *Bibleworks 5 [Computerbestand]* 2001; Lettinga, Muraoka, e.a. 1996; Putnam 1996; Waltke, O'Connor 1990; Brown, Driver, e.a. 1979; Gesenius, Rüterswörden, e.a. 1987; Koehler, Baumgartner, e.a. 1967-1996.

In de voetnoten staat van elke vorm achtereenvolgens in korte aanduidingen vermeld: 1. de stamformatie van het verbum (Q = Qal; Nif = Nif'al; Pi = Pi'el; Hif = Hif'il; Hitp = Hitpa'el; Hišt = Hištaf'al), 2. de modus (qatal / perfectum; weqatal / perfectum consecutivum; Yiqtol / imperfectum; WY = wayyiqtol / imperfectum consecutivum; Q<sup>c</sup>tol / infinitivus; Qtol / imperativus; iuss = iussivus / volitief voor 2<sup>e</sup> of 3<sup>e</sup> persoon; coh = cohortativus / volitief voor 1<sup>e</sup> persoon; Qotel / Participium), 3. 1,2 of 3 = persoon; m = mannelijk; vr = vrouwelijk; c = communis generis, *van algemeen geslacht*; ev = enkelvoud; mv = meervoud, 4. de wortel van het verbum, 5. suff = suffix, achtervoegsel, 6. de betekenis van het verbum, eventueel aangevuld met een bijzondere betekenis in de betreffende stamformatie. Ketiv = geschreven, Qere = gelezen, aanduiding van de Masoreten als aanwijzing voor de te lezen tekst. Het betreffende woord werd anders gelezen (Qere) dan op basis van de geschreven (Ketiv) consonanten verwacht zou worden.

<sup>3</sup> מֵת Q Qotel act m ev מוֹת sterven, doden; וַיִּסְפְּדוּ Q WY 3 m mv סָפַד rouwen; וַיִּקְבְּרוּ Q WY 3 m mv + suff 3 m ev קָבַר begraven; הַסִּיר Hif Qatal 3 m ev סָר afbuigen, wijken; Hif verwijderen.

<sup>4</sup> וַיִּקְבְּצוּ Nif WY 3 m mv קָבַץ verzamelen; וַיָּבֹאוּ Q WY 3 m mv בָּא gaan, komen; וַיָּהֲנוּ Q WY 3

zij kwamen		וַיָּבֹאוּ
en legerden zich in Sunem.		וַיַּחֲנוּ בְּשׁוֹנָם
Saul verzamelde heel Israël		וַיִּקְבֹּץ שָׁאוּל אֶת־כָּל־יִשְׂרָאֵל
en zij legerden zich in Gilboa.		וַיַּחֲנוּ בְּגִלְבֹּעַ:
Saul zag het leger van de Filistijnen	5 <sup>5</sup>	וַיֵּרָא שָׁאוּל אֶת־מַחֲנֵה פְּלִשְׁתִּים
en hij vreesde		וַיִּרָא
en zijn hart beefde zeer.		וַיַּחֲרַד לְבוֹ מְאֹד:
Saul bad tot Adonai,	6 <sup>6</sup>	וַיִּשְׁאַל שָׁאוּל בַּיהוָה
en Adonai antwoordde hem niet, noch in dromen, noch door oerim, noch door profeten.		וְלֹא עָנָהוּ יְהוָה גַּם בַּחֲלֻמוֹת גַּם בְּאוֹרִים גַּם בְּנְבִיאִים:
Saul zei tegen zijn dienaren:	7 <sup>7</sup>	וַיֹּאמֶר שָׁאוּל לַעֲבָדָיו
Zoekt voor mij een vrouw, zo'n beheerster van geest[en],		בְּקִשׁוּ־לִי אִשָּׁת בַּעֲלַת־אוֹב
opdat ik zal gaan naar haar		וְאֵלְכָה אֵלֶיהָ
en ik met haar contact zal opnemen.		וְאֶדְרְשֶׁהָ־בָּהּ
Zijn dienaren zeiden tegen hem:		וַיֹּאמְרוּ עֲבָדָיו אֵלָיו
Een vrouw die geesten beheerst [is] in Endor.		הִנֵּה אִשָּׁת בַּעֲלַת־אוֹב בְּעֵין דּוֹר:
Saul vermomde zich,	8 <sup>8</sup>	וַיַּחַפֵּשׂ שָׁאוּל
hij trok andere kleren aan		וַיַּלְבֵּשׂ בְּגָדִים אֲחֵרִים
en hij ging, hij en twee mannen met hem		וַיֵּלֶךְ הוּא וּשְׁנֵי אַנְשֵׁים עִמּוֹ
en zij kwamen bij de vrouw 's nachts		וַיָּבֹאוּ אֶל־הָאִשָּׁה לַיְלָה
en hij zei:		וַיֹּאמֶר
Zoek nu voor mij <i>het lot</i> door een geest		קְסָמִי־נָא לִי בָּאוֹב

m mv חנה zich legeren; ויקבץ Q WY 3 m ev קבץ verzamelen; וייחנו Q WY 3 m mv חנה zich legeren.

<sup>5</sup> beven. Q WY 3 m ev ויחרד; vrezén ירא Q WY 3 m ev וירא; zien ראה Q WY 3 m ev וירא.

<sup>6</sup> Q WY 3 m ev שאל vragen, lenen, toebidden; N.B. overeenkomst met naam Saul!; Q Qatal 3 m ev + suff 3 m ev ענה antwoorden.

הלך Q weyiqtol (coh) 1 c ev וְאֵלֶּכָה; בקש Pi Qtol 2 m mv בִּקְשׁוּ; zeggen; אמר Q WY 3 m ev וַיֹּאמֶר<sup>7</sup>  
gaan; וְאֲדַרְשֶׁה; Q weyiqtol (coh) 1 c ev דרש (onder)zoeken, informeren, communiceren; וַיֹּאמֶרוּ; Q WY 3  
m mv אמר zeggen.

<sup>8</sup> לבש Q WY 3 m ev וְלִבֵּשׁ Hitp WY 3 m ev חָפֵשׁ zoeken, Hitp zich vermommen / verstoppen; אָמַר Q WY 3 m ev וַיֹּאמֶר gaan, komen; בָּאוּ Q WY 3 m mv וַיָּבֹאוּ gaan, komen; הלך Q WY 3 m ev וַיֵּלֶךְ kleden; קָסַם Q Qtol 2 vr ev וַיִּקְסֹם door loten keuze zoeken (N.B. ketiv / qere)

\* Ketiv קסו/ומי vorm: onbekend. Zou met ו een Q Qotel pass m mv kunnen zijn met een suff l c ev.

De suff voor de 1 c ev wordt ook meestal gevormd door ʔ-, en niet door ʕ-. Met ʔ zou het een Q Qatol kunnen zijn, echter daarmee kan geen suffix verbonden zijn.

\* Qere קסמי vorm: Q Qtol 2 vr ev “zoek nu [voor mij] het lot”

Hif Qtol 2 vr ev עלה opstijgen; Hif iemand doen opklimmen / opgaan / opstaan; Q Yiqtol 1 c ev אמר Q Yiqtol 1 c ev אמר zeggen.

en doe hem opgaan voor mij,		וְהָעֵלִי לִי
hij die ik je zal zeggen.		אֶת אֲשֶׁר-אֹמַר אֵלֶיךָ:
De vrouw zei tegen hem:	9 <sup>9</sup>	וְהָאִמֶּר הָאִשָּׁה אֵלָיו
Weet jij wel		הֲנָה אַתָּה יָדַעַתָּ
wat Saul heeft gedaan,		אֶת אֲשֶׁר-עָשָׂה שָׁאוּל
dat hij de geest-raadplegers en doen-weters uit het land heeft gesneden?		אֲשֶׁר הִכְרִית אֶת-הָאֲבוֹת וְאֶת-הַיִּדְּעָנִי מִן-הָאָרֶץ
Dus waarom ben je een valstrik voor mijn leven aan het leggen om mij te doen sterven?		וְלָמָּה אַתָּה מִתְנַקֵּשׁ בְּנַפְשִׁי לְהַמִּיתַנִּי:
Saul bezwoor haar bij Adonai:	10 <sup>10</sup>	וַיִּשָּׁבַע לָהּ שָׁאוּל בִּיהוָה לֵאמֹר
Bij het leven van Adonai,		חַי־יְהוָה
zeker zal jou geen ondergang overkomen in deze zaak.		אִם-יִקְרָךְ עוֹן בְּדָבָר הַזֶּה:
De vrouw zei:	11 <sup>11</sup>	וְהָאִמֶּר הָאִשָּׁה
Wie zal ik doen opgaan voor jou?		אֶת-מִי אֶעֱלֶה-לָךְ
En hij zei:		וַיֹּאמֶר
Doe Samuël opgaan voor mij.		אֶת-שְׁמוּאֵל הָעֵלִי-לִי:
De vrouw zag Samuël	12 <sup>12</sup>	וְהָרָא הָאִשָּׁה אֶת-שְׁמוּאֵל
en zij schreeuwde met luide stem.		וַתִּזְעַק בְּקוֹל גָּדוֹל
En de vrouw zei tegen Saul:		וְהָאִמֶּר הָאִשָּׁה אֶל-שָׁאוּל לֵאמֹר
Waarom heb je mij verraden?		לָמָּה רָמִיתַנִּי
Want jij [bent] Saul!		וְאַתָּה שָׁאוּל:
De koning zei tegen haar:	13 <sup>13</sup>	וַיֹּאמֶר לָהּ הַמֶּלֶךְ
Ben niet bang;		אֶל-תִּירָאִי
maar wat heb je gezien?		כִּי מָה רָאִיתָ
En de vrouw zei tegen Saul:		וְהָאִמֶּר הָאִשָּׁה אֶל-שָׁאוּל
goden zie ik,		אֱלֹהִים רָאִיתִי

<sup>9</sup> וְהָאִמֶּר Q WY 3 vr ev אֹמַר zeggen; יָדַעַתָּ Q Qatal 2 m ev ידע weten; עָשָׂה Q Qatal 3 m ev עשה doen; הִכְרִית Hif Qatal 3 m ev כרת uitsnijden, afsnijden, doorsnijden; מִתְנַקֵּשׁ Hitp Qotel act m ev נקש verstrikken; לְהַמִּיתַנִּי Hif Q<sup>c</sup>tol + suff 1 c ev מות sterven, doden.

<sup>10</sup> וַיִּשָּׁבַע Nif WY 3 m ev שבע zweren, bezweren; לֵאמֹר Q Q<sup>c</sup>tol אֹמַר zeggen + -ל- Q Yiqtol 3 m ev + suff 2 vr ev קרה ontmoeten, overkomen, gebeuren.

<sup>11</sup> וְהָאִמֶּר Q WY 3 vr ev אֹמַר zeggen; אֶעֱלֶה Hif Yiqtol 1 c ev עלה opstijgen; Hif iemand doen opklimmen / opgaan / opstaan; וַיֹּאמֶר Q WY 3 m ev אֹמַר zeggen; הָעֵלִי Hif Qtol 2 vr ev עלה opstijgen; Hif iemand doen opklimmen / opgaan / opstaan.

<sup>12</sup> וְהָרָא Q WY 3 vr ev ראה zien; וַתִּזְעַק Q WY 3 vr ev זעק uitschreeuwen / roepen; וְהָאִמֶּר Q WY 3 vr ev אֹמַר zeggen; לֵאמֹר Q Q<sup>c</sup>tol אֹמַר zeggen; רָמִיתַנִּי Pi Qatal 3 m ev + suff 1 c ev רמה verraden / bedriegen.

<sup>13</sup> וַיֹּאמֶר Q WY 3 m ev אֹמַר zeggen; תִּירָאִי Q iuss 2 vr ev ירא bang zijn; רָאִיתָ Q Qatal 2 vr ev ראה zien; וְהָאִמֶּר Q WY 3 vr ev אֹמַר zeggen; רָאִיתִי Q Qatal 1 c ev ראה zien; עֲלִים Q Qotel act m mv עלה opstijgen / opgaan.

opgaand uit de aarde.		עלים מן־הָאָרֶץ:
Hij zei tegen haar:	14 <sup>14</sup>	וַיֹּאמֶר לָהּ
Wat is zijn vorm?		מִה־תֵּאָדָר
En zij zei:		וַתֹּאמֶר
Een oude man gaat op		אִישׁ זָקֵן עָלָהּ
en hij is bedekt met een kleed.		וְהוּא עֹטָה מְעִיל
Saul wist		וַיֵּדַע שָׁאוּל
dat hij Samuël [was]		בִּי־שְׁמוּאֵל הוּא
en hij boog zijn neus naar de aarde		וַיִּקְדּוּ אָפִים אֶרְצָה
en hij wierp zich neer.		וַיִּשְׁתָּחוּ: ס
Samuël zei tegen Saul:	15 <sup>15</sup>	וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל אֶל־שָׁאוּל
Waarom heb jij mij onrustig gemaakt door mij te doen opgaan?		לָמָּה הִרְגִּזְתָּנִי לְהַעֲלוֹת אֹתִי
Saul zei:		וַיֹּאמֶר שָׁאוּל
Ik [ben] in grote nood.		צָר־לִי מָאֵד
De Filistijnen zijn vechtende tegen mij		וּפְלִשְׁתִּים נִלְחָמִים בִּי
en de godheid heeft zich afgekeerd van mij		וְאֱלֹהִים סָר מֵעָלַי
en mij niet meer geantwoord, noch door de hand van de profeten, noch in dromen		עָנְנִי עוֹד גַּם בִּיד־הַנְּבִיאִים גַּם־בַּחֲלֻמוֹת וְלֹא
en ik heb je geroepen om aan mij bekend te maken		וָאֶקְרָאתָ לִּי לְהוֹדִיעָנִי
wat ik moet doen.		מָה אַעֲשֶׂה: ס
Samuël zei:	16 <sup>16</sup>	וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל
En waarom zou je mij vragen?		וְלָמָּה תִּשְׁאַלֵנִי
Adonai heeft zich afgewend van jou;		וַיִּהְיֶה סָר מֵעָלַיךָ
hij is jouw vijand.		וַיְהִי עָרֶךְ:
Adonai deed zelf	17 <sup>17</sup>	וַיַּעַשׂ יְהוָה לוֹ

<sup>14</sup> עלה Q Qotel act m ev zeggen; אומר Q WY 3 m ev zeggen; וַיֹּאמֶר Q WY 3 m ev opstijgen / opgaan; עטה Q Qotel act m ev omvatten / (be)dekken; וַיֵּדַע Q WY 3 m ev weten; וַיִּקְדּוּ Q WY 3 m ev neerbuigen; וַיִּשְׁתָּחוּ: Hištaf'al WY 3 m ev חיה Hišt: een buiging maken / zich ter aarde werpen / aanbidden.

<sup>15</sup> וַיֹּאמֶר Q WY 3 m ev zeggen; אומר Q WY 3 m ev + suff 1 c ev beven / onrustig zijn / ruzie maken; Hif caus.; Hif Q<sup>o</sup>tol עלה opstijgen / opgaan + -ל- Nif Qotel abs m mv לחם Nif vechten; סר Q Qatal 3 m ev afkeren van / verlaten; ענני Q Qatal 3 m ev + suff 1 c ev ענה antwoorden; וַאֲקְרָאתָ Q WY 1 c ev קרא (uit)roepen / voorvallen / ontmoeten; Hif Q<sup>o</sup>tol + suff 1 c ev bekend maken + -ל- Q Yiqtol 1 c ev עשה doen / maken; Hif waarnemen / kennen / weten; Hif bekend maken + -ל- Q Yiqtol 1 c ev.

<sup>16</sup> וַיֹּאמֶר Q WY 3 m ev zeggen; אומר Q WY 3 m ev + suff 1 c ev תשאלי Q Yiqtol 2 m ev + suff 1 c ev שאל vragen; סר Q Qatal 3 m ev afwenden; וַיְהִי Q WY 3 m ev היה zijn.

<sup>17</sup> וַיַּעַשׂ Q WY 3 m ev עשה doen / maken; וַיִּקְרַע Pi Qatal 3 m ev דבר zeggen; וַיִּקְרַע Q WY 3 m ev קרע (ver)scheuren; וַיִּתֵּן Q WY 3 m ev + suff 3 vr ev נתן geven.

zoals hij had gezegd door mijn hand,		כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר בִּידִי
en Adonai heeft gescheurd het koninkrijk vanuit jouw hand		וַיִּקְרַע יְהוָה אֶת־הַמְּלָכָה מִיָּדְךָ
en het gegeven aan jouw naaste, aan David.		וַיִּתְּנָה לְרַעְךָ לְדָוִד:
<i>Zoals / Omdat</i> jij niet luisterde naar de stem van Adonai	18 <sup>18</sup>	כַּאֲשֶׁר לֹא־שָׁמַעְתָּ בְּקוֹל יְהוָה
en niet de toorn van zijn woede aan Amalek hebt gedaan,		וְלֹא־עָשִׂיתָ חֶרוֹן־אָפוֹ בְּעַמְלֵק
<i>zo / daarom</i> heeft Adonai deze zaak aan jou gedaan op deze dag.		כֵּן הַדְּבָר הַזֶּה עָשִׂיתָ לְךָ יְהוָה הַיּוֹם הַזֶּה: עַל
Adonai zal ook Israël tesamen met jou geven in de hand van de Filistijnen	19 <sup>19</sup>	יְהוָה גַּם אֶת־יִשְׂרָאֵל עִמָּךְ בְּיַד־פְּלִשְׁתִּים וַיִּתֵּן
en morgen [zullen] jij en je zonen [zijn] met mij.		וּמָחָר אַתָּה וּבָנֶיךָ עִמִּי
Ook het leger van Israël zal Adonai geven in de hand van de Filistijnen.		אֶת־מַחֲנֵה יִשְׂרָאֵל יִתֵּן יְהוָה בְּיַד־פְּלִשְׁתִּים: גַּם
Saul haastte zich	20 <sup>20</sup>	וַיִּמְהַר שָׁאוּל
en hij viel <i>zijn volledige hoogte / languit</i> ter aarde		וַיִּפֹּל מִלֹּא־קוֹמָתוֹ אֶרֶצָה
en hij vreesde zeer door de woorden van Samuël.		וַיִּירָא מְאֹד מִדְּבָרֵי שְׁמוּאֵל
Ook kracht was niet in hem		גַּם־כֹּחַ לֹא־הָיָה בּוֹ
want hij had geen voedsel gegeten de hele dag en de hele nacht.		כִּי לֹא אָכַל לֶחֶם כָּל־הַיּוֹם וְכָל־הַלַּיְלָה:
De vrouw kwam naar Saul,	21 <sup>21</sup>	וַתָּבוֹא הָאִשָּׁה אֶל־שָׁאוּל
zij zag		וַתֵּרָא
dat hij zeer geschokt was		כִּי־נִבְהַל מְאֹד
en zij zei tot hem:		וַתֹּאמֶר אֵלָיו
Jouw dienaar heeft geluisterd naar jouw stem		הִנֵּה שָׁמָעָה שְׁפָחְתְּךָ בְּקוֹלְךָ
en ik leg mijn leven in mijn handpalm		וְאֲשִׁים נַפְשִׁי בְּכַפִּי

<sup>18</sup> שָׁמַעְתָּ Q Qatal 2 m ev שמע luisteren; עָשִׂיתָ Q Qatal 2 m ev עשה doen / maken; עָשִׂיתָ Q Qatal 3 m ev עשה doen / maken.

<sup>19</sup> וַיִּתֵּן Q weyiqtol 3 m ev נתן geven; יִתֵּן Q Yiqtol 3 m ev נתן geven.

<sup>20</sup> וַיִּמְהַר Pi WY 3 m ev מהר Nif gehaast zijn; וַיִּפֹּל Q WY 3 m ev נפל vallen; וַיִּירָא Q WY 3 m ev ירא vrezen; הָיָה Q Qatal 3 m ev היה zijn; אָכַל Q Qatal 3 m ev אכל eten.

<sup>21</sup> וַתָּבוֹא Q WY 3 vr ev בוא komen; וַתֵּרָא Q WY 3 vr ev ראה zien; נִבְהַל Nif Qatal 3 m ev בהל Nif gehaast zijn / geschokt zijn; וַתֹּאמֶר Q WY 3 vr ev אמר zeggen; שָׁמָעָה Q Qatal 3 vr ev שמע luisteren; וַאֲשִׁים Q WY 1 c ev שים leggen; וַאֲשִׁמָּה Q WY 1 c ev שמע luisteren; דִּבַּרְתָּ Pi Qatal 2 m ev דבר spreken (tot); Pi spreken (algemeen).



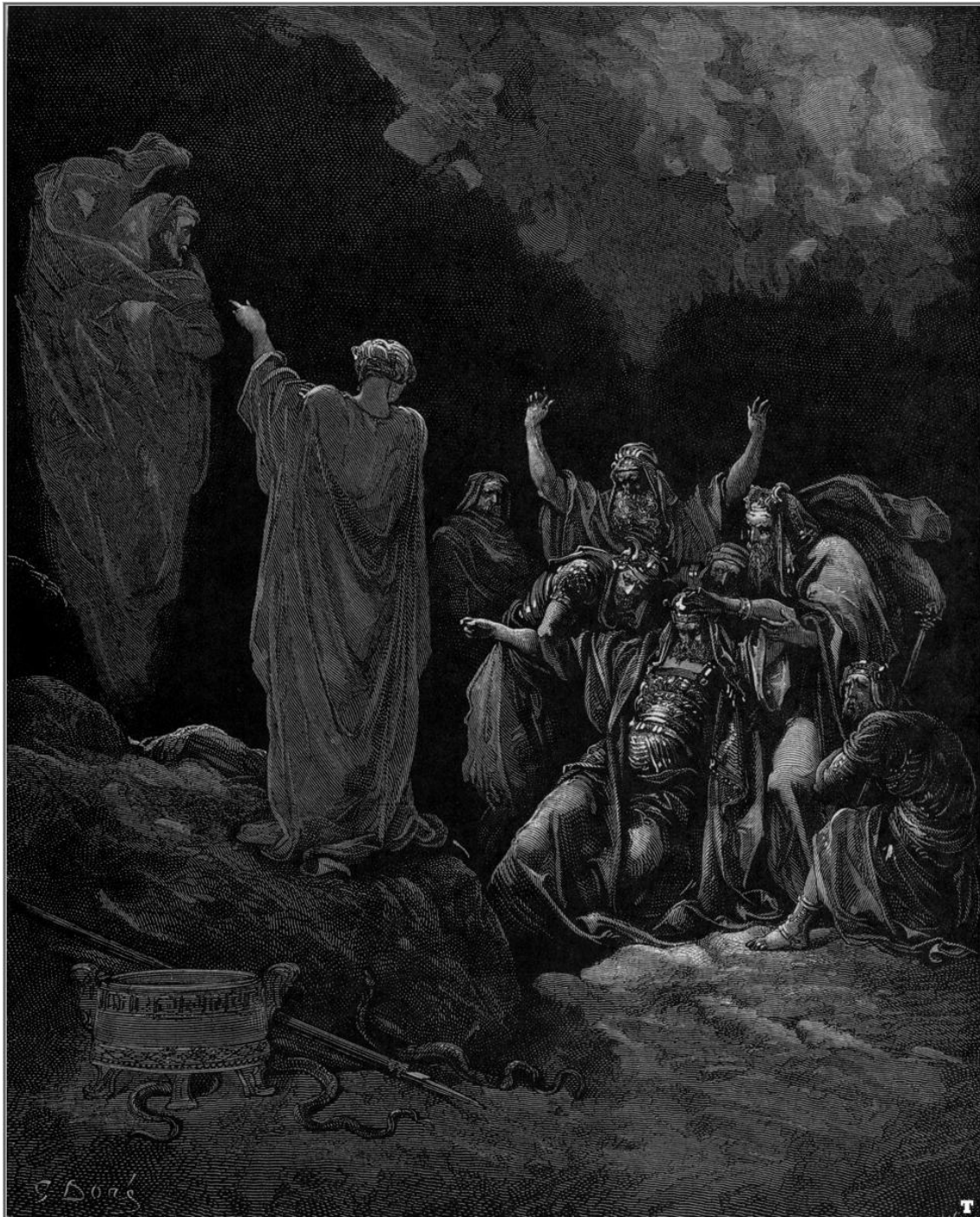
en ik heb jouw woorden gehoord		וְאִשְׁמַע אֶת־דְּבָרֶיךָ
die jij hebt gezegd tegen mij.		אֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ אֵלַי:
Nu luister ook jij naar de stem van jouw dienares	22 <sup>22</sup>	וְעַתָּה שְׁמַע־נָא גַם־אֶתָּה בְּקוֹל שִׁפְחָתְךָ
en ik zal zetten voor jou een beetje brood		וְאִשְׁמָה לְפָנֶיךָ פַת־לֶחֶם
en eet.		וְאָכַל
Er zal zijn in jou kracht		וַיְהִי בָךְ כֹּחַ
wanneer jij op weg zal gaan.		כִּי תֵלֵךְ בְּדַרְכְּךָ:
Hij weigerde	23 <sup>23</sup>	וַיִּמָּאן
en hij zei:		וַיֹּאמֶר
Ik zal niet eten.		לֹא אֲכַל
Zijn dienaren dwongen hem en de vrouw ook		וַיִּפְרְצוּ־בּוֹ עֲבָדָיו וְגַם־הָאִשָּׁה
en hij luisterde naar hun stem,		וַיִּשְׁמַע לְקֻלָּם
hij stond op van de aarde		וַיָּקָם מֵהָאָרֶץ
en hij zat op het bed.		וַיֵּשֶׁב אֶל־הַמִּטָּה:
Van de vrouw [was] (de vrouw had) een kalf [in] de stal van het huis	24 <sup>24</sup>	וְלָאִשָּׁה עֵגֶל־מִרְבֵּק בַּבַּיִת
en zij haastte zich,		וַתִּמְהַר
zij slachtte het,		וַתִּזְבַּחַהּ
zij nam meel,		וַתִּקַּח־קִמַח
zij kneedde		וַתֵּלֶשׁ
en bakte het tot matzen.		וַתַּפֶּהּ מִצּוֹת:
Zij bracht het voor (het aangezicht van) Saul en voor (het aangezicht van) zijn dienaren	25 <sup>25</sup>	וַתִּגֵּשׁ לְפָנֵי־שָׂאוּל וּלְפָנֵי עֲבָדָיו
en zij aten,		וַיֹּאכְלוּ
zij stonden op		וַיָּקָמוּ
en zij gingen in die nacht.		וַיֵּלְכוּ בַלַּיְלָהָ הַהוּא: פ

<sup>22</sup> אכל Q Qtol m ev וְאָכַל; Q weyiqtol (coh) 1 c ev שים leggen; וְאִשְׁמַע שמע Q Qtol m ev שְׁמַע־ luisteren; וַיְהִי Q iuss 3 m ev היה zijn; תֵּלֵךְ Q Yiqtol 2 m ev הלך gaan.

<sup>23</sup> אכל eten; וַיִּמָּאן Q Yiqtol 1 c ev אכל; וַיֹּאמֶר Q WY 3 m ev אמר zeggen; וַיִּמָּאן Pi WY 3 m ev מאן Pi weigeren; וַיִּפְרְצוּ Q WY 3 m mv פרץ dwingen; וַיִּשְׁמַע Q WY 3 m ev שְׁמַע luisteren; וַיָּקָם Q WY 3 m ev קום opstaan; וַיֵּשֶׁב Q WY 3 m ev ישב zitten.

<sup>24</sup> זבח Q WY 3 vr ev + suff 3 m ev וַתִּזְבַּחַהּ; Nif gehaast zijn; וַתִּמְהַר Pi WY 3 vr ev מהר; וַתֵּלֶשׁ Q WY 3 vr ev לֶשׁ kneden; וַתִּקַּח־ Q WY 3 vr ev לקח nemen; וַתִּזְבַּחַהּ Q WY 3 vr ev slachten, offeren; וַתַּפֶּהּ Q WY 3 vr ev אפה bakken.

<sup>25</sup> אכל Q WY 3 m mv וַיֹּאכְלוּ; Hif doen naderen / brengen; וַיִּגֵּשׁ Hif WY 3 vr ev נגש naderen / trekken; וַיֵּלְכוּ Q WY 3 m mv הלך gaan; וַיָּקָמוּ Q WY 3 m mv קום opstaan; וַיִּגֵּשׁ Q WY 3 m mv וַיִּגֵּשׁ.



Saul and the witch of Endor. (ca. 1869-1870)

Gustav Doré (1833-1883)

966x1200

URL: [http://www.scathach.de/dore/bible/gustave\\_dore\\_bibel\\_saul\\_and\\_the\\_witch\\_of\\_endor.jpg](http://www.scathach.de/dore/bible/gustave_dore_bibel_saul_and_the_witch_of_endor.jpg) [stand 21-3-2005]

---

## Hoofdstuk II. Syntactische analyse

Een syntactische analyse is een analyse van de vorm en de structuur van de tekst. Een tekst of een verhaal heeft doorgaans geen platte structuur: informatie wordt geplaatst in tijd en ruimte. We maken hier een onderscheid tussen directe en indirecte rede en tussen enerzijds informatie die – gelet op de grammatica van de zinsdelen – als kader gepresenteerd wordt en anderzijds informatie die op de hoofdlijn wordt geplaatst. Dit geeft de ruimtelijke ordening weer. Zo wordt zichtbaar hoe het verhaal gestructureerd wordt, niet op inhoudelijke gronden, maar puur op de vorm. De manier waarop heeft gevolgen voor de dynamiek van de tekst. De vraag is dus: hoe wordt de inhoud aan ons getoond?

### 1. Theoretische opmerkingen

Uitgangspunt van de syntactische analyse is de clause. Een clause is gedefinieerd als: kleinste zinseenheid die bestaat uit een subject gerelateerd aan één predikaat (van Wolde 2005a). Deze clauses worden op de eerste plaats op het niveau van de vorm bestudeerd: van de woordvormen (morfologie), van de zinsvormen (zinsyntaxis) en hun plaats in de structuur van de tekst, door de bepaling van het perspectief en de prominentie (tekstsyntaxis). Deze bestudering geeft een aanzet in het doorgronden van de wijze waarop de inhoud van de tekst gepresenteerd wordt en welke consequenties dat heeft voor het verstaan van de tekst. De inhoud van de woorden en de betekenis(sen) die daaruit naar voren kom(t)(en) zullen in de autonoom semantische analyse worden uitgewerkt.

De functie van een tekst wordt gepresenteerd in tijd en ruimte. Deze temporele en spatiale ordening van een (narratieve) bijbeltekst krijgt vorm door taalkundige markeringen. Deze markeringen bestaan allereerst in woordvormen (morfologie). In een clause kunnen verschillende woordvormen en zinsconstituenten (bouwstenen) onderscheiden worden. Deze zinsconstituenten bepalen de aard van de clauses (van Wolde 2005a).

De taalkundige markeringen voor de temporele en spatiale ordening bestaan ten tweede in zinsvormen en woordvolgorde (zinssyntaxis). Clauses kunnen *verbless*, nominaal zijn, dus zonder werkwoordsvorm, een *Qotel* (of Participium) bevatten, of *verbal* zijn, dus met een verbogen werkwoordsvorm. Bij dit laatste type kan het werkwoord in de eerste positie staan, met of zonder de conjunctie *waw*, of het werkwoord staat niet in de eerste positie, maar een ander woord. Dit andere woord kan een nomen, pronomen, prepositie, onderschikkend voegwoord of bijwoord zijn. Clauses waarbij het verbum in de eerste positie staat geven het handelingsverloop weer (van Wolde 2005a).

Ten derde bestaan de taalkundige markeringen in de relatie tot de spreekinstantie en de prominentie (*tekstsyntaxis*). De *relatie tot de spreekinstantie* wordt bepaald door het perspectief van waaruit informatie wordt aangeboden aan de lezer. Dit kan in een zogenaamde *Narrator's text (N')* of vertellerstekst of in een *Character's Text of Discourse (D')*, de directe rede.

De *prominentie* of *Grounding* binnen de teksteenheid laat de ruimtelijke ordening van de inhoud zien. Clauses met een werkwoord voorop stellen de handeling centraal, clauses met een ander woord vooraan geplaatst zoomen in op andere informatie. Binnen het gebruikte systeem wordt van de volgende categorieën gebruik gemaakt: *Figure* en *Figure'*, voor datgene dat op de voorgrond geplaatst wordt; *Ground* en *Ground'* voor informatie over de achtergrond waartegen de handelingen op de voorgrond zich afspelen. Zinnen met een werkwoord (met een *waw*, vaak een *Wayyiqtol*) op de eerste plaats zijn gepresenteerd als *Figure*. Als wordt ingezoomd op handelingen om deze meer te specificeren, om de condities waaronder de handeling plaatsvindt of het subject of object aandacht te geven, noemen we dat *Figure'*. Met *verbless* clauses wordt de hoofdlijn van handelingen onderbroken om informatie te geven over de setting, het kader waarbinnen het verhaal zich afspeelt, de *Ground*. Hierbij noemen we informatie over een handeling die plaats vindt binnen de setting *Ground'* (van Wolde 2005a).

## 2. Toelichting op de syntactische analyse

G'	G	F'	D' F	G'	G	F'	N' F	←spreekinstantie	
								←prominentie	vers
				וּשְׁמוּאֵל מָת					3a
				וַיִּסְפְּדוּ לוֹ כָּל־יִשְׂרָאֵל					3b
				וַיִּקְבְּרֵהוּ בְרָמָה וּבְעִירוֹ					3c
				וְשָׁאוּל הָסִיר הָאֲבֹת וְאֶת־הַיָּדְעָנִים מִהָאָרֶץ:					3d

Vs. 3 begint in vs. 3a met de eigennaam Samuël, gevolgd door het werkwoord מָת. Uit de morfologische vorm van het werkwoord (מָת) is niet te zien of er sprake is van een *w<sup>e</sup>x-Qatal* of van een *w<sup>e</sup>x-Qotel*. De volgorde van de woorden in de clause waarin het subject voorop staat en niet de handeling, maakt de keuze voor een *w<sup>e</sup>x-Qotel* aannemelijk (van Wolde 2005a). Met deze clause, וּשְׁמוּאֵל מָת, wordt informatie aangeboden over het subject Samuël. In deze clause die de *Ground* weergeeft wordt teruggekeken op eerder gebeurde en vertelde situaties. Vs. 3a verwijst terug naar 1 Sam 25:1 waar ook al verhaald wordt van de dood van Samuël. Zo wordt het overlijden van Samuël als de setting, de *Ground*, van de rest van het verhaal gepresenteerd. De handelingen beginnen – op het niveau van de *Figure* – met gebeurtenissen die in nauw verband staan met de clause van de setting (vs. 3a): de rouw van Israël en begrafenis in Rama (vv. 3b-3c). Daarna wordt de informatie over het verwijderen door Saul van de geest-raadplegers en doen-weters uit het land (vs. 3d) weergegeven als *Figure'*,

waarmee in dit geval het subject Saul centraal gesteld wordt. Aan de werkwoordsvorm (*Qatal*) is te zien dat het om een verleden tijd gaat.<sup>26</sup>

Opgemerkt kan worden dat het handelen van Saul ook staat binnen de setting van het overlijden van Samuël, beschreven in vs. 3a. Dit wordt versterkt door de *Qotel...w<sup>e</sup>...Qatal*-constructie van vv. 3a en 3d. Deze constructie wordt gebruikt om aan te geven dat een aan de gang zijnde handeling plotseling wordt onderbroken (Lettinga, Muraoka, e.a. 1996, §77.b.4). Dit betekent nu dat het verdrijven van geest-raadplegers en doen-weters door Saul enerzijds geplaatst wordt in de context van het overlijden van Samuël. Anderzijds wordt na de weergave van het handelen van het volk op de voorgrond (vv. 3b-3c) het subject Saul en zijn handelen toegevoegd (vs. 3d). De *w<sup>e</sup>x-Qatal*-constructie zorgt ervoor dat op Saul extra nadruk ligt, op het handelen van Saul in het kader van het overlijden van Samuël.

Hiermee is een syntactisch argument gegeven om de werkvertaling aan te passen; in plaats van de *Wayyiqtol* van vv. 3b en c te vertalen met een gewone verleden tijd, is het van belang in een vertaling de samenhang tussen de vier clauses beter uit te drukken. De vertaling was:

“Samuël was gestorven  
en heel Israël rouwde om hem  
en begroef hem in Rama en in zijn stad.  
En Saul had verwijderd de geest-raadplegers en doen-weters uit het land”.

Een eerste voorstel is:

“Toen Samuël dood was,  
rouwde heel Israël om hem  
en begroef hem in Rama en in zijn stad.  
En Saul had verwijderd de geest-raadplegers en doen-weters uit het land”.

Positief aan dit voorstel is de samenhang tussen met name a en b/c. Echter de samenhang tussen a en d komt minder uit de verf. Bovendien zou voor deze constructie tussen a en b/c een *Qatal*-vorm in b en c waarschijnlijker zijn (Lettinga, Muraoka, e.a. 1996, §77.b.4; Joüon, Muraoka 1991, §166.f). Een tweede voorstel is:

“En Samuël was gestorven  
en heel Israël had om hem gerouwd  
en zij hadden hem begraven in Rama en in zijn stad.  
En Saul verwijderde de geest-raadplegers en doen-weters uit het land”.

Positief aan dit voorstel is dat de samenhang tussen a en b duidelijker wordt weergegeven, terwijl de twee clauses met de *Wayyiqtol* (b en c) duidelijk tegen de achtergrond van de setting op de voorgrond worden geplaatst.

<sup>26</sup> Bij werkwoorden die een gebeuren of een handeling aangeven (fiëntische verba) heeft de *Qatal* een verleden tijd-betekenis (Lettinga, Muraoka, e.a. 1996, §77.b.3).

De grammatica van P. Joüon en T. Muraoka doet het volgende voorstel, dat goed aansluit bij het tweede vertaalvoorstel en de theorie van de *Qotel...w<sup>e</sup>...Qatal*-constructie van 3a en d:

“Samuël nu was dood,  
en heel Israël had om hem gerouwd  
en had hem begraven in Rama, in zijn stad.  
Ondertussen had Saul de dodenbezweerders en wichelaars [in mijn voorstel: de geest-raadplegers en doen-weters] verwijderd uit het land”.

In dit voorstel geeft vs. 3a met een *Qotel* de toestand weer van het subject Samuël, namelijk zijn dood-zijn (Joüon, Muraoka 1991, §121.i), waarna de *Wayyiqtol* in vv. 3b en 3c de handelingen laat zien die op deze toestand volgen (Joüon, Muraoka 1991, §118.c). Ten slotte wordt juist in vs. 3d géén *Wayyiqtol* gebruikt, maar een *w<sup>e</sup>x-Qatal* om aan te geven dat de handeling niet successief is, maar tegelijkertijd plaatsvindt (Joüon, Muraoka 1991, §118.d). De handeling die na deze *Qatal* weer met een *Wayyiqtol* wordt omschreven vindt plaats ná de handeling omschreven met een *Qatal*. Dus in deze tekst: de Filistijnen verzamelden zich in vs. 4a ná de tijd van het overlijden van Samuël en het verwijderen door Saul (Joüon, Muraoka 1991, §118.d, nt. 1). De vertaling van Joüon - Muraoka zal mijn (voorlopige) keuze zijn, omdat het recht doet aan alle samenhang, opeenvolging en gelijktijdigheid van de clauses in vs. 3.

De grammatica van Joüon en Muraoka gaat in haar beschrijving van de werkwoorden in het Hebreeuws uit van de vorm van de werkwoorden, waarna hun temporele functie beschreven wordt. Dit is hierboven te zien bij de citaten uit deze grammatica waarin de vormen en de tijden (verleden, heden of toekomst) gekoppeld worden. Het overzicht voor de syntactische analyse van Ellen van Wolde laat een ordening zien in de ruimte. De werkwoordsvormen bepalen de plaats van de clauses in ruimtelijk opzicht, dus als *Figure* of *Ground*. In de keuze voor de vertaling van vs. 3 is te zien hoe in temporeel opzicht de ruimtelijke ordening van *Figure* en *Ground* ondersteund wordt.

In vv. 4-7 worden kort handelingen beschreven die vs. 3 voortzetten, maar na de gebeurtenissen van vs. 3 plaatsvinden. Subject zijn achtereenvolgens de Filistijnen, Saul (en heel Israël), Adonai en in vs. 7a weer Saul. In vs. 7e wordt een nieuw subject geïntroduceerd: de dienaren van Saul. Hun handelen staat in de *Wayyiqtol* beschreven en staat daarmee in dezelfde sequentie als de vorige verzen. Hun handeling is – net als dat van Saul in vv. 7a-d – spreken. Dit spreken begint met het markeringswoord הִנֵּה ‘zie!’. Saul wordt met iets nieuws geconfronteerd. הִנֵּה is een interjectie met een imperativisch karakter (Lettinga, Muraoka, e.a. 1996, §65.b) in de *Discourse*. Het wordt gebruikt om aandacht op iets te vestigen, eventueel versterkt met de interjectie נָא [נֹא הִנֵּה *ik smeeek u*] (Joüon, Muraoka 1991, §105.d, §167.1), en om een verklaring te

versterken (Joüon, Muraoka 1991, §164.a).<sup>27</sup> Het personage wijst een ander op iets, dat hem of haar anders wellicht ontgaan zou zijn. In vs. 7f maken de dienaren Saul attent op de vrouw in Endor.<sup>28</sup> Macrosyntactische tekens als הנה worden in de analysemethode van Van Wolde niet gebruikt om de tekstsyntaxis aan te geven. De woordvorm en -volgorde bepalen of informatie als *Figure* of *Ground* wordt weergegeven en bepalen daarmee dus de prominentie, niet de macrosyntactische tekens (van Wolde 2005a).

In vv. 8a-b is wederom Saul het subject. In vv. 8c-d worden bij Saul twee mannen genoemd die met hem gaan. Deze twee mannen worden niet nader gespecificeerd. Vanaf vs. 8e, bij het gesprek tussen Saul en de vrouw, zijn zij als subject weer verdwenen; pas in vs. 23d komen de dienaren weer als handelend subject terug. In vs. 25 zijn de dienaren zelfs één met Saul als subject. Hoewel de identiteit van de twee mannen nog onderzocht moet worden lijkt het waarschijnlijk dat het gaat om twee dienaren van Saul.

Vanaf vs. 9a komt de vrouw als handelend subject naar voren. Zij was in vs. 7f door de dienaren als personage geïntroduceerd en door hen als vrouw die geesten beheerst geïdentificeerd. Zij en Saul wisselen elkaar af in het gesprek dat zij voeren, weergegeven in vv. 10-11. Als we kijken naar het subject is in dit tweegesprek opmerkelijk dat de twee subjecten steeds ‘de vrouw’/‘zij’ en ‘Saul’/‘hij’ genoemd worden, behalve in vs. 13a, waar Saul ‘de koning’ genoemd wordt. Zoals hierboven vermeld<sup>29</sup> wordt een personage met behulp van het markeringswoord הנה ‘zie!’, door een ander personage opmerkzaam gemaakt op iets, dat hem of haar anders ontgaan zou zijn. In vs. 9c-d noemt de vrouw Sauls eigen handeling van vs. 3d: het verwijderen van geest-raadplegers en doen-weters uit het land. De werkwoordsvorm (x-*Qatal*) drukt in de *Discourse* handelingen uit die ver verwijderd zijn in de tijd (van Wolde 2005a). Daarom is duidelijk dat de handelingen als minder prominent voor het handelingsverloop geplaatst zijn.

In vs. 11d staat het object voorop. Daarmee wordt het prominent weergegeven. Omdat in de *Figure* de handeling voorop staat, zou je verwachten dat de handeling ook als eerste genoemd wordt in de clause. Dat de handeling toch nog in de hoofdlijn van de *Discourse* geplaatst is, ligt in dit geval aan het werkwoord, een volitief, die altijd als vormend voor de hoofdlijn geprofileerd wordt. Door het volitief staat de handeling centraal, en vanwege de volgorde wordt het object centraal gesteld.

<sup>27</sup> הנה wordt in een clause met een Participium (*Qotel*) gebruikt om het hier-en-nu van de situatie te benadrukken. Het moet vrijwel nooit met ‘zie!’ vertaald worden. Gecombineerd met een Participium dient הנה ook vaak om gebeurtenissen die ophanden zijn aan te kondigen (*futurum instans*) (Lettinga, Muraoka, e.a. 1996, §78.d.3; zie ook: Joüon, Muraoka 1991, §119.n).

<sup>28</sup> הנה komt in deze tekst 3 maal voor, in vv. 7f, 9b en 21e (zie ook daar voor opmerkingen).

<sup>29</sup> Zie alinea beginnend met “In vv. 4-7”, het deel over הנה ‘zie!’ (pg. 20).

De *Discourse* in vv. 12d, 13c en e is als *Figure* weergegeven, en in dit gesprek worden in vv. 12d en 13c de condities van de handelingen in vs. 11d en 13b gepresenteerd, waar Saul zegt dat Samuël opgeroepen moet worden en de koning de vrouw zegt niet te vrezen (dit zijn volities, en daarmee als *Figure* weergegeven). In vs. 13e wordt het object benadrukt: de אלהים die de vrouw ziet. Vs. 12e, de opmerking van de vrouw dat ‘hij Saul is’ (וַאֲתָה שָׂאִיל), staat weergegeven als *Ground*, en geeft daarmee informatie op de achtergrond. Vv. 13f en 14b, d en e en de *Narrator’s text* van vs. 14g zijn weergegeven als *Ground*. De beschrijving van de verschijning van de figuur in de *Discourse* en de identificatie van deze figuur als Samuël in de *Narrator’s text* zijn de achtergrond waartegen de volgende handelingen zich gaan afspelen: het gesprek tussen Samuël en Saul of de rede van Samuël vanaf vs. 15b. In vs. 15b verwijst Samuël daar zelf ook naar terug. Samuël spreekt niet rechtstreeks na zijn dood, maar zijn geest moest eerst opgeroepen worden.

In vv. 12d en 15b verwijst de clause met het vraagpartikel למה *waarom* terug naar handelingen of situaties uit het verleden. In vs. 16b verwijst de vraag naar een toekomstige handeling of situatie. Een oplossing voor het verschil in het temporele aspect van de clauses kan liggen in het werkwoord; zowel in vs. 12d als 15b wordt na het vraagpartikel een *Qatal* gebruikt, terwijl in vs. 16b een *Yiqtol* gebruikt is. Een *Yiqtol* kan de toekomst (bij statieve en fiëntische verba<sup>30</sup>) of het heden (bij fiëntische verba om het duratieve aspect aan te geven<sup>31</sup>) weergeven (Lettinga, Muraoka, e.a. 1996, §77.c.2). Een *Qatal* kan het heden (bij statieve verba) of het verleden (bij fiëntische verba) weergeven (Lettinga, Muraoka, e.a. 1996, §77.b).<sup>32</sup> In vv. 12d en 15b gaat het om een fiëntisch werkwoord en een *Qatal*, waardoor de verleden tijd aan de orde is. Een *Qatal* wordt bij een vraagpartikel gebruikt om aan te geven dat men de vraag richt op eerder beschreven handelingen of situaties (zoals in vv. 12d en 15b), terwijl de *Yiqtol* gebruikt wordt om aan te geven dat men de vraag richt op later te beschrijven handelingen of situaties (vs. 16b). De *Qotel* ten slotte (zie vs. 9e) geeft aan dat een handeling voortduurt (Lettinga, Muraoka, e.a. 1996, §78.d). Deze *Ground*-clause met למה geeft achtergrondinformatie over de conditionele informatie uit de voorafgaande verzen. Opvallend is dat de *Q<sup>e</sup>tol* die volgt in vs. 9e de informatie weer op de toekomst richt; een *Q<sup>e</sup>tol* met de prepositie ל geeft een handeling aan die nog moet gebeuren, in de nabije of verdere toekomst (Lettinga, Muraoka, e.a. 1996, §78.b.3-6).

In vs. 15a keert Samuël terug als subject (daarvoor alleen in vs. 3a). Er volgt een

<sup>30</sup> Statieve verba duiden een toestand aan. Fiëntische verba geven een handeling weer (Lettinga, Muraoka, e.a. 1996, §77.c.2).

<sup>31</sup> Het duratieve aspect bij fiëntische verba geeft aan dat de handeling nog steeds aan de gang is (Lettinga, Muraoka, e.a. 1996, §77.c.2).

<sup>32</sup> Een *Qatal* geeft noch heden noch verleden weer in het geval van een perfectum declarativum of propheticum (Lettinga, Muraoka, e.a. 1996, §77.b).



gesprek, hoewel het wat de vorm betreft niet lijkt op het tweegesprek tussen Saul en de vrouw. Samuël vraagt waarom Saul hem gestoord heeft, Saul geeft een lange uiteenzetting over de reden in een samenvatting van de gebeurtenissen, daarna antwoordt Samuël (hoewel zijn antwoord ook weer begint met een vraag).

In vs. 15b wordt ingezoomd op de reden van het handelen van Saul door het gebruik van het vraagpartikel למה. Als Saul dan uitleg geeft vanaf vs. 15d krijgt het subject (hijzelf) de nadruk: de reden voor het handelen ligt in hemzelf, met als oorzaak – in vs. 15f – het handelen van de godheid. Hier wordt niet de eigennaam Adonai gebruikt, maar de algemenere term אלהים. Het gaat niet om een uitwerking van eigenschappen, maar om het goddelijk handelen. Het goddelijk handelen in vv. 15f en g wordt als conditie weergegeven bij het handelen van Saul: het oproepen van Samuël in vs. 15h. In vs. 15i wordt met Sauls vraag: מה אעשה wat ik moet doen? de aandacht weer verplaatst van de handeling (het oproepen in vs. 15h) naar de omstandigheid (wat? in vs. 15i).

In clause 16b wordt, evenals in vs. 15b, niet ingezoomd op de handeling in de hoofdlijn van het verhaal, maar – door het vraagpartikel ולמה – op de reden van handelen. In clause 16c wordt ook niet ingezoomd op de handeling in de hoofdlijn van het verhaal, maar op het subject in de setting, te weten יהוה; Adonai. Deze clauses vormen de condities voor de introductie van de op de voorgrond geplaatste handeling in vs. 16d: ויהי ערך.<sup>33</sup> Hiermee wordt duidelijk dat het in dit vers gaat om Adonai. Eigenlijk gaat het om het handelen van Adonai: ‘Hij is jouw vijand’ (vs. 16d).<sup>34</sup> Deze clause wordt immers gepresenteerd als *Figure*, als constitutief voor de hoofdlijn van de handeling. ויהי opent een nieuwe ruimte; hier markeert deze werkwoordsvorm de kern van de situatie waarin Saul zich bevindt: Saul bevindt zich op het verkeerde speelveld. De nieuwe ruimte die met ויהי geopend wordt, wordt in de volgende clauses verder uitgewerkt. Daar gaat het over de relatie tussen Adonai en Saul (vv. 17-19).

Met de vraag ולמה תשאליני waarom zou je mij vragen? (vs. 16b), die als *Figure* bij

<sup>33</sup> Zoals beschreven is door Wolfgang Schneider (1974, zoals beschreven in: Waltke, O'Connor 1990, 3.3.4d) komt men de vorm ויהי vaak tegen als macro-syntactisch teken. Echter, zoals Wolfgang Richter (1980, 205-206) beschrijft, heeft ויהי [slechts] een tekst-deiktische functie, in zoverre het niet fungeert als werkwoord. In vs. 16d is ויהי te lezen als werkwoord, niet als macro-syntactisch teken. היה is hier geen fiëntisch werkwoord (dan zou ויהי vertaald moeten worden als *en het gebeurde*, *en het vond plaats*) zoals vaak voorkomt bij gebruik van היה als macro-syntactisch teken. היה is hier een statief werkwoord, waardoor ויהי de betekenis krijgt van *en het was*, *en het is geweest*, *en het zal zijn*, *en het is* (Joüon, Muraoka 1991, §111.i). Omdat ויהי hier geen onpersoonlijk subject heeft (zoals vaak voorkomt), maar een persoonlijk – Adonai –, is de vertaling *hij is* (Zie voor de mogelijkheid van een persoonlijk subject bij היה: Clines 1993-, 514b ff).

<sup>34</sup> In het Nederlands zou men om een zo duidelijke nadruk te krijgen gebruik maken van een casus pendens [Adonai, hij is jouw vijand] om het subject te benadrukken, of, om het predicaat te benadrukken, het predicaat vooropzetten [Jouw vijand is Adonai]. In het Nederlands is dat niet mogelijk door het werkwoord te benadrukken; daartoe ontbreken ons de syntactische middelen.

vs. 16d gepresenteerd wordt, gaat Samuël verder met zeggen dat het niet om hem gaat, maar om Adonai. In de hoofdlijn wordt verder benadrukt (vv. 17a, c en d en 19a op het niveau van de *Figure*) waar die vijandschap van Adonai uit bestaat. In vs. 17b wordt nogmaals gefocust op de condities van de hoofdlijn. Deze clause sluit aan op de informatie van vv. 16b en c. Net als in vs. 16c gaat het in vs. 17b ook om de ruimte van het handelen van Adonai, die gesproken heeft door de hand van Samuël: פֶּאֶשֶׁר דִּבֶּר בְּיָדִי. Dus de vraag van Samuël van vs. 16b met de uitleg in vv. 16c en 17b geeft de ruimte aan van de handelingen in de volgende verzen. Saul had het handelen van Adonai al kunnen begrijpen, omdat Adonai al eerder had gesproken door de hand van Samuël. De clauses 17a, c en d geven de handelingen weer waaraan Saul had kunnen zien dat Adonai zich van hem had afgekeerd (zie vs. 16b).

Dus waar Saul in vs. 15i aangeeft dat zijn vraag gericht is op de toekomst (מָה אֶעֱשֶׂה *wat ik moet doen*), zegt Samuël dat Saul al gehandeld heeft in het verleden (vs. 18). Samuël opent daarmee een nieuw speelveld, een nieuwe ruimte, en zegt daarmee dat Sauls idee van ruimte verkeerd was. Daarna vertelt hij waaruit dat speelveld bestaat.

Het blijkt dat Saul zijn vraag in een verkeerde ruimte heeft geplaatst en gesteld. De setting zou Adonai moeten zijn, niet Samuël. In vs. 3a wordt door de auteur Samuël als setting gepresenteerd. Op deze wijze wordt de lezer in het verhaal betrokken, via Samuël. Binnen deze setting begint ook het handelen van Saul. Echter Samuël wijst Saul en daarmee de lezer terecht: het gaat om de ruimte van Adonai, niet van de profeet.

Vs. 18 keert weer terug naar het niveau van de *Figure*, de condities van het verhaalverloop, hier het handelen van Adonai. Hier komt men, met het woord פֶּאֶשֶׁר (dat zowel als het begin van vs. 18a als 18b gelezen dient te worden, omdat 18b een elliptisch vervolg is van 18a) terug op het niveau van de reden van het handelen. Het subject van handelen is hier Saul zelf. Omdat hij niet handelde volgens de opdracht van Adonai, daarom (עַל־כֵּן: vs. 18c) handelt Adonai nu en in de toekomst zo. Binnen deze handelingen komen als kern naar voren: vv. 16d en 19a (beide als *Figure* gepresenteerd): ‘Adonai is jouw vijand’ (16d), en ‘Adonai zal ook Israël tezamen met jou geven in de hand van de Filistijnen’ (19a). Dit wordt de kern van de vijandschap van Adonai.

Met vs. 20 begint opnieuw een handelingsverloop, slechts onderbroken door conditionele clauses bij de handelingen van Saul; in vv. 20d en e wordt aangegeven waarom Saul ter aarde stort, waarom het horen van de woorden van Samuël hem ook lichamelijk zo aangrijpt: hij had nog niet gegeten. Hier wordt terugverwezen naar handelingen die (dus niet) hebben plaatsgevonden, ten minste voordat de handelingen in vs. 4a begonnen en wellicht zelfs voordat de beschrijving van de setting in vs. 3 plaatsvond. Dat hangt af van de geschatte hoeveelheid tijd die ligt tussen het overlijden van Samuël en dit oproepen van zijn geest. Dat dit problematisch is, bewijst de eerdere melding van het overlijden van Samuël in 1 Sam 25:1, waar de *Ground* van het overlijden van Samuël gemeld wordt om het handelen van David te profileren. Het

tijdsaspect wordt daarmee lastig: vinden de handelingen van David binnen het kader van het overlijden van Samuël wellicht gelijktijdig plaats met de handelingen van Saul binnen het kader van het overlijden van Samuël?

Het handelingsverloop gaat verder met het handelen van de vrouw in vs. 21. Zij ziet en begrijpt en spreekt tegen Saul (vanaf vs. 21e). Zoals al eerder vermeld<sup>35</sup> wordt een personage met behulp van het markeringswoord הנה 'zie!', door een ander personage opmerkzaam gemaakt op iets, dat hem of haar anders ontgaan zou zijn. In vs. 21e brengt de vrouw Saul onder de aandacht dat zij geluisterd heeft naar hem. Dit is de *Figure*, de conditie voor het spreken van de vrouw in vv. 21f-22d. De *Figure* wordt in vs. 22e afgerond met het doel van het handelen van de vrouw: 'wanneer jij op weg zal gaan'. De verzorging van Saul is nodig om verder te kunnen trekken. In vv. 23a-23c reageert Saul op het voorstel van de vrouw hem te verzorgen. Hij weigert en zegt niet te zullen eten. In vs. 23d nemen de dienaren het handelen van de vrouw min of meer over; zij doet nog wel mee, maar het zijn de dienaren die het initiatief lijken te nemen. In vs. 23e staat dan dat hij (Saul) luisterde naar hun stem (וישמע לקלם), waarbij het suffix van het persoonlijke voornaamwoord (םָ, suffix 3de persoon mannelijk meervoud) in het midden laat of Saul naar de dienaren luistert zoals hij niet luisterde naar de vrouw, of dat de vrouw is inbegrepen bij 'hun stem'. Dit laatste lijkt waarschijnlijk, omdat in vs. 23d duidelijk staat dat de vrouw ook spreekt. Nadat Saul in vv. 23f en 23g is opgestaan en op bed is gaan zitten, is vanaf vs. 24a de vrouw weer subject van handelen. Zij maakt eten klaar en brengt het naar Saul en naar zijn dienaren (vs. 25a). Hier zijn de dienaren terug als object. In de laatste 3 clauses zijn Saul en de dienaren gemeenschappelijk subject, waar zij eten, opstaan en gaan in die nacht. Overigens zonder de vrouw voor haar overvloedig handelen te bedanken.

### 3. Een overzicht van Figure en Ground

Wat opvalt in het overzicht van de syntactische analyse is dat de achtergrondinformatie (*Ground*) voornamelijk binnen de *Discourse* gegeven wordt; alleen in vv. 3a, 14g en 24a wordt binnen de *Narrator's text* informatie over de setting gegeven (3 clauses, de overige 61 clauses zijn als *Figure* gepresenteerd). In vs. 3a wordt Samuël geïntroduceerd. In vs. 14g weet Saul 'dat hij Samuël was'. In vs. 24a wordt uitgelegd hoe het kon dat de vrouw Saul en de dienaren kon verzorgen: zij had een kalf in de stal van haar huis. Waar in het begin van het verhaal Samuël het kader bepaalde, en later Saul, doet de vrouw dit op het laatst.

De *Figure* binnen de *Narrator's text* wordt – zoals gebruikelijk in narratieve teksten – bepaald door de *Wayyiqtol*-vormen van het handelingsverloop van het verhaal.

<sup>35</sup> Zie alinea beginnend met "In vv. 4-7", het deel over הנה 'zie!' (pg. 20), en alinea beginnend met "Vanaf vers 9a" (pg. 21).

In de *Discourse* wordt het grootste deel van de setting (*Ground*) verteld (10 clauses naast 34 clauses als *Figure*). Allereerst wordt in vs. 7f de vrouw in Endor geïntroduceerd door de dienaren van Saul. Nadat duidelijk is geworden wie opgeroepen moet worden, legt de vrouw in vs. 9e het kader van het oproepen verder uit: omdat Saul de geest-raadplegers en doen-weters uit het land heeft verwijderd, is het oproepen voor haar levensgevaarlijk. Dan volgt de herkenning van Saul door de vrouw (vs. 12e) en het verschijnen van Samuël (vv. 13 en 14). Dit alles is nog steeds de *Ground*. In vs. 15 noemt Saul als achtergrond voor zijn handelen zijn nood vanwege de vechtende Filistijnen. De volgende achtergrondinformatie wordt in vs. 19b toegevoegd aan het geven van Israël in de handen van David: de dynastie van Saul zal uitsterven met de dood van hemzelf en zijn zonen – zij zullen zich de volgende dag bij Samuël voegen.

De *Figure* binnen de *Discourse* wordt allereerst bepaald door de vraag van Saul iemand te zoeken die geesten beheerst (vv. 7b-7d), de vraag van Saul aan de vrouw een geest op te roepen (vv. 8f en 8g), het commentaar van de vrouw die het verbod van Saul zelf in herinnering roept (vv. 9b-9d), de vraag wie op te roepen (vs. 11b) en de vraag Samuël op te roepen (vs. 11d). Het gesprek tussen de vrouw en Saul begint ook in de *Figure* (vv. 12d, 13b en 13c, 13e en 13f). De opmerking van Saul aan de vrouw niet bang te zijn (vs. 13b) wordt als hoofdlijn gepresenteerd, met als ruimte het verraad van Saul (vs. 12d) en dat wat de vrouw ziet. Vervolgens, in het gesprek tussen Samuël en Saul, wordt als hoofdlijn geprofileerd de vraag van Samuël waarom hij werd opgeroepen en de reden van Saul daarvoor (vv. 15b, 15h en 15i) en de rede van Samuël waarin Adonai als hoofdfiguur naar voren komt (vv. 16b-19a). Het laatste gesprek tussen de vrouw en Saul (vv. 21e-23c) wordt ook als voorgrond gepresenteerd, en wel als handelingen van de vrouw; zij vertelt Saul wat ze heeft gedaan en gaat doen, wellicht te vergelijken met het spreken tot een kind, waarbij de volwassene vertelt wat hij of zij aan het doen is. Zijn antwoord – ook als *Figure* gepresenteerd – past ook in dat beeld: ‘ik eet niet’ (vs. 23c). En daarmee is het laatste woord in deze tekst gesproken.

In de ruimte van de *Ground* vinden we de aanwijzingen voor de communicatie tussen de personages en voor communicatie in de richting van de lezer. In deze kaderruimte worden verhoudingen tussen personages duidelijk of wordt informatie gegeven aan de lezer over zaken en verhoudingen die als nog niet bekend werden verondersteld.

Vs. 3a vormt de setting van de rest van het verhaal. Door het plaatsen van de handelingen van de koning als *Figure*, dus met het subject van handelen centraal gesteld, naast de handelingen van het volk (*Figure*), maakt de auteur een beweging van de handelingen van het volk naar de handelingen van de koning. Saul reageert op het volk, zoals hij koning werd op initiatief van het volk. Binnen het kader van vs. 3a vindt het hele verhaal plaats. Vervolgens vinden handelingen plaats (vv. 3b-7d), waarbij door het handelen van de Filistijnen (en Israël) in vs. 4 Saul zeer bevreesd raakt (vs. 5) en eerst Adonai aanroept (vs. 6), en daarna Samuël wil oproepen – hierom stelt Saul de vraag in vv. 7b-c. De dienaren introduceren in vv. 7e en f een nieuwe setting: de vrouw

die leeft in Endor. De clauses 8a-25d vinden weer plaats binnen dat kader. Er staan binnen dat kader enkele scènes: vv. 8a-d waar Saul naar de vrouw toegaat; vv. 8e-11d waar Saul met de vrouw lijkt te onderhandelen over het oproepen van de geest van Samuël. Binnen vv. 8e-11d wordt ingezoomd op de vraag van Saul het lot te zoeken door een geest op de roepen en te doen opgaan, en de melding dat Sámuël moet worden opgeroepen. De conditie voor deze vragen is het gesprek van de vrouw met Saul waarin de vrouw haar twijfels uit over de legaliteit van deze vraag. In vv. 12a-14i wordt Samuël gezien door de vrouw, en volgt een gesprek tussen de vrouw en Saul over de identiteit van de verschijning. Vervolgens komt een nieuwe scène in vs. 15a, waar Samuël als spreker geïntroduceerd wordt, en er een afwisseling is tussen dat waarop wordt gefocust (Adonai is jouw vijand, hij zal Israël overleveren etc. (vs. 16d ff)) en de conditie van dit handelen waarbinnen dit geplaatst wordt: de vroegere handelingen van Saul. Dit eindigt na vs. 19c. Hierin vertelt Samuël dat Saul het verkeerde kader heeft voor zijn handelen. Niet Samuël, maar Adonai zou het kader moeten zijn! Dan begint de laatste scène (vv. 20a-25d), als Saul inzinkt en de vrouw voor hem en zijn dienaren lijkt te gaan zorgen. Deze scène wordt geheel op de voorgrond weergegeven. De scène wordt wat abrupt afgesloten met het weggaan van Saul en zijn dienaren. We weten niet hoe het verder met hen afloopt; dat zou dan weer als *Ground* gepresenteerd zijn. Dat vinden we in het boek 1 Samuël pas terug vanaf 1 Samuël 31.

Het toepassen van deze methode heeft duidelijk gemaakt dat Saul de verkeerde ruimte gekozen heeft. Een reden voor het veelvuldig focussen op de informatie rondom de hoofdlijn, in plaats van op het handelingsverloop zelf – vooral in de *Discourse* –, zou het feit kunnen zijn dat Samuël aan Saul vertelt dat hij juist zijn káder verkeerd heeft bepaald. Hij heeft te veel gefocust op Samuël, en is daarmee het werkelijk belangrijke uit het oog verloren: Adonai, en hoe deze heeft laten zien hoe gehandeld moest worden en hoe daarom gehandeld zal worden. Wordt het oproepen van Samuël door Saul daarmee niet een soort laatste wanhoopspoging van Saul, waarmee hij alleen nog eens duidelijk gemaakt krijgt dat hij eigenlijk al wist hoe de zaken er voorstonden? De centrale positie van zowel het object Samuël als de vraag hem op te roepen in vs. 11d bevestigen de obsessie van Saul met Samuël. Al in vs. 6a roept hij Adonai aan, en die antwoordt hem niet. Dat blijft eigenlijk zo, ondanks het oproepen van Samuël. Deze bevestigt nog eens voor Saul dat de stilte van Adonai in vs. 6b in feite betekent dat deze zich van hem heeft afgewend, zelfs zijn vijand is (vs. 16d). En de rol van de vrouw die de geest van Samuël oproept? Zij lijkt alleen betekenis te hebben in het kader van het oproepen van Samuël. Zou het zo zijn dat de auteur duidelijk wil maken dat Saul dus groot gelijk had toen hij in vs. 3d de geest-raadplegers en doen-weters verwijderde uit het land? Ze doen hem in feite niets weten dat hij niet al had kunnen weten. Daarmee is duidelijk dat het raadplegen van geesten overbodig is geworden en het enkel afleidt van degene om wie het werkelijk gaat: Adonai.

In dit hoofdstuk hebben we met behulp van de analyse van de syntactische structuur gezien dat Saul het kader niet goed bepaalt, en daarom niet goed weet hoe hij moet handelen. Saul wordt steeds wanhopiger in zijn pogingen het koningschap van Israël te behouden voor zijn nageslacht, maar in zijn wanhoop kiest hij niet de juiste wegen. In het volgende hoofdstuk kijken we hoe de positie van Saul in 1 Sam 28:3-25 door bijbelwetenschappers in de afgelopen vijftientig jaar is beoordeeld. Tevens zal het vervolgonderzoek in hoofdstuk IV bepaald worden door kwesties die in de literatuur een rol spelen.



Samuël zalft Saul. ca. 1275-1300

Bibel. Krems (?), 4. Viertel 13. Jh. - Wien NB, Cod. 1171. -3r

URL: [http://www.oeaw.ac.at/~ksbm/img/0003\\_img.htm](http://www.oeaw.ac.at/~ksbm/img/0003_img.htm) [stand: 21-3-2005]

Op deze miniatuur is de zalving van Saul tot koning afgebeeld (1 Sam 10:1). Samuël is vanaf het begin bij Sauls koningschap betrokken.

---

 Hoofdstuk III. Status Quaestionis<sup>36</sup>

*‘After two thousand years, can there still be anything left to discover about the Bible?’  
(Barton 1998, 1)*

Door lezers van de Hebreeuwse bijbel wordt vanaf de eerste eeuwen CE<sup>37</sup> op methodologische wijze zogenoemd kritisch onderzoek gedaan naar de betekenis van de bijbelse teksten die de canon van de bijbel vormen. De canon bestaat uit de teksten die geacht worden van belang te zijn als richtsnoer, als goddelijke leidraad, als gezaghebbend voor de gemeenschap van gelovigen. Die teksten zijn immers lang geleden geschreven, in een taal die lezers van later tijden niet eenvoudig kunnen lezen.<sup>38</sup> De hermeneutische<sup>39</sup> insteek van de onderzoekers is in de loop der tijden veranderd, zoals bijvoorbeeld ook het historisch besef, de kijk op literatuur, het wereldbeeld, de sociale structuren en gemeenschappen en de taal zijn veranderd. Waar lange tijd het accent voor bijbelonderzoek heeft gelegen op de zoektocht naar ondersteuning en bewijs voor theologische opvattingen, is sinds de Verlichting in de achttiende eeuw de aandacht verschoven naar de historische ontwikkeling en setting van de teksten zelf, en de theologische ideeën die er aan ten grondslag gelegen zouden kunnen hebben.

Zoals zal blijken uit het hiernavolgend literatuuronderzoek, is met name in de laatste decennia het accent verschoven naar de (mogelijke) historische auteur of auteurs en de gemeenschappen waarbinnen zij leefden. Daarnaast is er een sterk verhoogde interesse voor het werk, de tekst zelf, in zijn uiteindelijke vorm. In dezelfde tijd wordt ook de lezer van bijbelteksten weer belangrijk in het wetenschappelijk onderzoek. Een besef van de eigen positie van de lezer nu, en daarmee ook de veranderende hermeneutische

---

<sup>36</sup> Een *Status Quaestionis* [letterlijk: staat van de vragen] geeft een overzicht van het onderzoek in een bepaald wetenschappelijk vakgebied of deel daarvan.

<sup>37</sup> CE = ‘common era’ (na Chr.); BCE = ‘before common era’ (voor Chr.). Een manier om de periode voor het begin van onze jaartelling te onderscheiden van de periode daarna, zonder te benadrukken dat het gekozen scharnierpunt (het jaar nul) tussen beide periodes een christelijke achtergrond heeft.

<sup>38</sup> Er zijn twee opvattingen over welke boeken wel of niet binnen de grenzen van de canon van het Oude Testament behoren, namelijk ten eerste de oudste canon van de Septuagint, de eerste Griekse vertaling van de Hebreeuwse boeken van de bijbel van ongeveer 150 BCE, die is overgenomen door de christelijke kerk en nu nog steeds geldt binnen de Rooms-katholieke kerk, en ten tweede de joodse canon, aan het eind van de eerste eeuw CE vastgesteld door rabbijnen in Jamnia, waarbij alleen oorspronkelijk Hebreeuwse boeken gecanoniseerd werden. Tien boeken uit de Septuagintcanon vielen daardoor af. Deze joodse canon geldt nog steeds binnen het Jodendom en is in de Reformatie ook overgenomen door de reformatorische kerken. De tien boeken uit de andere canon worden deuterocanonieke of apocriefe boeken genoemd.

<sup>39</sup> Hermeneutiek is volgens de Van Dale (handwoordenboek 3<sup>e</sup> druk 2002): leer van de regels en hulpmiddelen die bij de uitlegkunde gebruikt worden, de theorie van de exegese, vooral van de bijbeluitlegging.



inzichten in de teksten, ligt hieraan ten grondslag. Immers, elke lezer die de teksten leest, ziet met andere ogen en focust daarom op andere aspecten dan vorige lezers. Daarmee is ook een antwoord gegeven op de vraag die men vaak stelt aan onderzoekers van de bijbel (zie het motto aan het begin van de paragraaf).

#### 1. Techniek en theorie

J. Barton (1984) behandelt in de conclusie van zijn standaardwerk over methode in bijbelstudie *Reading the Old Testament* het ontstaan van theorieën in bijbelonderzoek. Hij stelt dat een theorie wordt gevormd door het formaliseren van intelligente intuïties over de betekenis van teksten. Een gecodeerde vorm van zo'n theorie wordt een methode van analyse. Omdat deze methode volgt op de intuïtie, kan zij nooit een techniek zijn die zekerheid geeft dat het juiste resultaten zal voortbrengen. J. Culler (1981, zoals besproken in Barton 1984, 204-205) meent dat veel 'structuralistische' kritiek in Engeland en Amerika structuralisme als een *techniek* voor verse interpretaties blijft zien in plaats van als een *theorie* over de manier waarop teksten betekenis kunnen hebben. Volgens Barton geldt dit ook voor het structuralisme, zoals gebruikt in de bijbelwetenschappen. Doordat veel bijbelwetenschappers zich helemaal toeleggen op dé juiste methode om nieuwe interpretaties van de tekst te vinden, overvragen ze de methode, en reduceren ze originele inzichten tot techniek en blauwdruk voor analyse. In hun zoektocht naar een alomvattende uitleg van het Oude Testament faalt zo elke methode opnieuw, waardoor men steeds weer blijft zoeken naar een nieuwe, betere methode, los van de vorige en zelfs zich afzettend tegen de vorige (Barton 1984, 205-206).

Barton pleit in de lijn van Culler voor een nieuwe manier van benaderen van het onderzoek naar het Oude Testament, waarbij onderzoekers zich niet alleen richten op het produceren van nieuwe interpretaties, maar vooral op het uitleggen en toelichten van interpretaties. Onderzoek stelt dan onder meer vragen naar vooronderstellingen, om lezers bewust te maken van hun eigen positie. Volgens Barton zou canonkritiek voor dit onderzoek goed gebruikt kunnen worden, als haar beoefenaars niet zouden zoeken naar hoe het Oude Testament gelezen *zou moeten* worden. Deze vraag kan namelijk niet beantwoord worden door enige bijbelwetenschappelijke methode, maar alleen met theologische argumenten die buiten het domein van de bijbelwetenschapper liggen. Barton wil graag af van het normatieve van elke nieuwe (en oude) kritiek, die steeds op zoek is naar de *juiste* methode, naar *prescriptieve* antwoorden op de vraag hoe het Oude Testament gelezen zou moeten worden, naar *succesvolle* technieken om de tekst te verwerken en er de vragen uit los te peuteren waar we naar *zouden moeten* zoeken. Deze normatieve houding hangt volgens Barton samen met een basisfout, namelijk het geloof in een mogelijk antwoord op de vraag 'Hoe zou het Oude Testament gelezen moeten

worden?’ (Barton 1984, 206-207).<sup>40</sup>

Barton gaat er in zijn onderzoek van uit, en ik volg hem daarin, dat de praktijk van het bijbelwetenschappelijk onderzoek bepaald wordt door de focus op de tekst, die verantwoordelijk is voor het object van onderzoek, de onderzoeksvraag en de bijpassende methode. Binnen deze focus kan een onderscheid gemaakt worden tussen enerzijds de oriëntatie op een deel van het onderzoeksgebied, die het object van onderzoek bepaalt, en anderzijds het ingenomen stand-punt van de onderzoeker, dat zijn perspectief ten opzichte van het onderzoeksobject bepaalt. Dit concept, de focus op de tekst, zal ik gebruiken bij de bespreking van het onderzoek naar 1 Sam 28:3-25 in de afgelopen decennia.

Barton (1984, 201) ordent de verschillende oriëntaties in het bijbelwetenschappelijk onderzoek in het volgende schema:<sup>41</sup>

Uit dit schema komt naar voren dat de tekst centraal staat in al het bijbelwetenschappelijk onderzoek, waarbij deze tekst bestudeerd wordt vanuit diverse teksttheoretische invalshoeken (Barton 1984, 201-202). Volgens Barton heeft zich in de geschiedenis een verandering voltrokken waarin de aandacht verlegd werd van de contextuele wereld vanwaaruit de tekst betekenis krijgt en die gecommuniceerd wordt door de tekst (focus 1)<sup>42</sup> naar de auteur die de tekst heeft geschreven (focus 3),<sup>43</sup> en later naar de tekst zelf (focus 2)<sup>44</sup> en het meest recent naar de lezer (focus 4).<sup>45</sup>

---

<sup>40</sup> Cursiveringen in de oorspronkelijke tekst van de auteur.

<sup>41</sup> Dit schema is samengesteld door Barton (1984, 200-201) vanuit een schematische weergave binnen literatuuronderzoek van de interessen binnen tekstkritische theorieën.

<sup>42</sup> Met name in een confessioneel religieuze benadering van de bijbeltekst, of als achtergrondonderzoek in het kader van onderzoek dat focust op 2, 3 of 4 (Barton 1984, 200-203).

<sup>43</sup> Met name in een historisch-kritische benadering van de bijbeltekst, zoals bronnenkritiek (auteur is historische figuur), vormkritiek (gemeenschap van de auteur) en redactiekritiek (redacteur is de laatste samensteller van fragmenten). Dit zogenoemde diachrone exegetische onderzoek bekijkt de historische ontwikkeling van teksten door [*dia*] de tijd [*chronos*] heen (Barton 1984, 200-203).

<sup>44</sup> Met name in nieuwe literaire kritiek, zoals de canonieke methode [volgens Barton (1984, 84) post-

Tegelijkertijd wordt duidelijk dat geen enkele focus het alleenrecht heeft op het vinden van dé betekenis van een tekst. Er spelen immers meerdere factoren een rol bij het begrijpen van betekenislagen in een tekst. Zowel gebeurtenissen en ideeën uit de tijd van de auteur(s) als ook gebeurtenissen en ideeën uit de tijd van de lezer hebben invloed. Ook de taalconventies van de auteur(s) en de taalkennis van de lezer hebben invloed. En centraal in dit alles staat natuurlijk de tekst zelf als eenmalige weergave van betekenis, en een veelvuldige lezing daarvan door de jaren heen.

Een vruchtbare manier om te kijken naar de verschillende methoden die in de loop van de tijd gebruikt zijn binnen het onderzoek naar het Oude Testament, is de vraag naar de ‘juiste’ methode los te laten en te vragen naar het perspectief van de onderzoeker bij elk onderzoek. Wat gaat er om in de onderzoeker wanneer hij een methode gebruikt, waarop is hij gefocust (Barton 1984, 207)? Dit, om geen onnodige energie te steken in het verwerpen van oude methoden en hun resultaten, maar om gebruik te maken van de inzichten van verschillende onderzoekers en methoden die elkaar kunnen aanvullen. In de introductie van het overzichtswerk over bijbelse interpretatie *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation* (1998) pleit Barton nog steeds tegen een polarisering door onderzoekers die gebruik maken van verschillende methoden. Hij ziet juist voordeel in het combineren van verschillende oriëntaties en perspectieven. Een postmoderne bijbelwetenschapper zou aldus oude en nieuwe methoden samen kunnen verwerken tot een caleidoscoop<sup>46</sup> van bijbellezingen.

## 2. Overzicht van ontwikkelingen van het onderzoek naar 1 Sam 28:3-25

De tekst van 1 Sam 28:3-25 is in alle tijden, net als de andere gecanoniseerde teksten, bestudeerd en uitgelegd. Zoals hierboven reeds vermeld, zijn er in de loop der eeuwen en zeker in de laatste decennia grote verschillen geweest in het onderzoek. Allereerst zal ik een overzicht geven van de focus in de uitleg van deze perikoop in de laatste decennia (2). Daarna zal een overzicht volgen over de hermeneutiek en de uitkomsten van dat onderzoek (3). In een excurs zal het gebruik van de tekst van 1 Sam 28:3-25 in theologische opmerkingen centraal staan zoals die uit webpagina's naar voren komt (4).

---

kritisch], structuralistische analyse, en andere methoden die schatplichtig zijn aan de reguliere, algemene literaire kritiek. De tegenhanger van diachroon onderzoek, synchroon exegetisch onderzoek, bekijkt de teksten in de vorm die ze op één bepaald moment in de tijd hebben, zonder rekening te houden met de historische ontwikkeling (Barton 1984, 200-203).

<sup>45</sup> Structuralistische analyse heeft zich in de afgelopen jaren ontwikkeld van de tekst zelf naar een interesse in de relatie tussen tekst en lezer. Bijbels structuralisme ontwikkelt zich ook in deze richting, o.a. als ‘post-structuralisme’, waarbij de tekst alleen nog een functie heeft in de relatie met de lezer. Deze functioneert vooral als leestheorie, niet als methode (zie o.a. Barton 1984, 203).

<sup>46</sup> De term ‘caleidoscoop’ is genomen uit Carrolls bijdrage in Barton 1998 (Carroll 1998, 62).

Ten slotte wordt gezocht naar mogelijke verbanden tussen de gebruikte focus van onderzoekers en de uitkomsten van hun onderzoek. Valt iets meer te zeggen over het eigen perspectief van de exegeten (5)?

De bestudeerde literatuur komt uit een periode van vijftientig jaar, vanaf 1980, met drie werken uit de periode daarvoor; Goslinga (1968)<sup>47</sup> Stoebe (1973) en Beuken (1978).<sup>48</sup> Voor deze periode is gekozen om het onderzoek in de tijd af te bakenen, maar toch een beeld te kunnen schetsen van huidige ontwikkelingen. Een periode van bijvoorbeeld tien jaar zou dan te kort kunnen zijn, omdat methoden zich niet altijd snel ontwikkelen en exegeten tijd nodig hebben op elkaar te kunnen reageren.

De indeling in de vier focussen is beschreven in de eerste paragraaf van dit hoofdstuk. Om redenen van chronologie zal – Barton volgend – hieronder allereerst de eerste focus (op de contextuele wereld) worden weergegeven, die met name tot aan de Verlichting de belangrijkste insteek was, daarna de derde focus (op auteur(s) en hun gemeenschap), die vanaf de Verlichting tot in het heden een rol speelt, en pas daarna de tweede (op de tekst) en vierde focus (op de lezer), die pas in de laatste decennia van de twintigste eeuw opkwamen.

#### 2.1. Focus op de contextuele wereld: historische gebeurtenissen of religieuze opvattingen (1)<sup>49</sup>

Gebruik makend van de focus op de contextuele wereld kijken auteurs naar de tijd waarin de tekst ontstaan zou zijn. Historische gebeurtenissen, historische locaties, historische voorwerpen, historische personen, de historische cultuur, de historische taal: alles in de omgeving van de auteur – zijn context – is al dan niet zichtbaar van invloed geweest op de totstandkoming van de tekst. Van deze wetenschap maken diachronisch georiënteerde exegeten gebruik om vast te stellen dat een (deel van de) tekst vroeger of later geschreven zou moeten zijn dan een ander (deel van de) tekst. Zij kijken dan met name naar de taal en de religieuze of maatschappelijke opvattingen en hoe dit alles een rol speelt in de tekst. Met de focus op de contextuele wereld zelf kijkt men niet primair naar de verwerking in de tekst maar naar de werkelijkheid buiten de tekst, die in de tekst genoemd wordt.

Aan deze focus wordt in de afgelopen decennia slechts sporadisch een heel artikel gewijd in het kader van het bijbelwetenschappelijk onderzoek van 1 Sam 28:3-25. De meeste auteurs onderzoeken aspecten van de contextuele wereld buiten de tekst en gebruiken de resultaten als achtergrondinformatie bij hun onderzoek. In het onderzoek naar 1 Sam 28:3-25 wordt een aantal aspecten van de tekst door exegeten verder onderzocht. Allereerst worden de geografische gegevens van de locaties waar het

---

<sup>47</sup> Goslinga's commentaar op 1 Samuël uit 1968 is gekozen vanwege de heruitgave uit 1985.

<sup>48</sup> Deze artikelen zijn gekozen vanwege de frequentie waarin deze werken met name in de jaren tachtig functioneren binnen het bijbelwetenschappelijke onderzoek.

<sup>49</sup> Dit cijfer en de cijfers van de paragrafen 2.2 – 2.4 verwijzen naar het schema van Barton op pg. 32.

verhaal zich zou kunnen hebben afgespeeld op een rij gezet, vervolgens worden gevonden religieuze of theologische opvattingen besproken. Daarna wordt vermeld wat men meent te weten over de locatie en de handeling van het oproepen van geesten, vervolgens worden enkele van de legale attributen voor voorspelling, de *Urim* en *Thummim*, besproken. Als laatste worden opmerkingen over het al dan niet eten besproken, met name de maaltijd in de laatste verzen van 1 Samuël 28.

### 2.1.1. Geografische bepalingen

De locatie van de plaatsen waar het verhaal zich afspeelt – Endor\*,<sup>50</sup> Sunem\*, Gilboa\*, de Jesreëlvakke\* – zijn niet allemaal duidelijk. Met name de plaats waar Endor gelokaliseerd zou kunnen worden is onbekend. Factoren die een rol spelen bij de identificatie van Endor zijn met name de geografische gegevens van de legerplaatsen Sunem en Gilboa en de afstand van deze stellingen tot Endor, die Saul en zijn dienaren minstens één maal in dezelfde nacht aflegden. Volgens Brown (1981) is En-Dor duidelijk de ‘bron van Dor’ (Joz 17:11), vlakbij de kuststad Dor\* gelegen, en niet de stad Dor zelf, die volgens hem geen stad uit de Oudheid is. Hij stelt dat de ‘heks’ van En-Dor sterke Sybillijnse trekken vertoont en gaat daarom op zoek naar een mogelijk voorkomen van namen van Sybillen uit Klein-Azië in de Palestijnse kuststreek. Hij komt uit bij de *Girgashites*, in het Hebreeuws altijd meervoud הגרגשי (vgl. Gen 15:21) (Brown 1981, 399). Brown schetst vervolgens een beeld van de religieuze opvattingen en mogelijkheden in de tijd van het Oude Testament, met name in de context van de Griekse literatuur,<sup>51</sup> waarmee hij aangeeft dat de Griekse sagen en helden en godenbeelden te plaatsen zijn in dezelfde context als de verhalen van het Oude Testament.<sup>52</sup> Het is volgens Brown niet vreemd de Doriërs uit het huidige Griekenland en Kreta in het oostelijk Middellandse-Zeegebied te lokaliseren. Zo is volgens hem de mix van de bevolking op Kreta vergelijkbaar met die van Palestina. De Filistijnen worden in Ez 25:16 met Kretenzers in verband gebracht (Brown 1981, 400). Hiermee

<sup>50</sup> De met een \* aangeduide plaatsen zijn te vinden op de kaarten aan het eind van deze paragraaf (pg. 37).

<sup>51</sup> Om dezelfde reden waarom Circe Odysseus adviseert de geest van Teiresias te raadplegen [*Odyssee* 10.493-5], vraagt Saul aan de “witch” Samuël op te roepen; de dode profeet heeft kennelijk dezelfde kennis als de levende profeet (Brown 1981, 395). Een derde vrouwelijke medium is de Sibylle van Cumae die Anchises oproept voor Aeneas [Ovidius, *Metamorphoses* 14.110]. De mediums hebben een professionele rol in het oproepen van geesten (1 Sam 28:7). Verder is in alle drie gevallen een vooraf gegeven waarschuwing voor gevaar de reden van de raadpleging – in het geval van Saul en Aeneas een dreigende veldslag. Ook is de handeling zelf gevaarlijk: in het geval van Saul omdat hij het zelf strafbaar gemaakt had, voor de anderen vanwege het gevaar in het dodenrijk vast te komen zitten (Brown 1981, 395).

<sup>52</sup> “The Anatolian connections of the witch of En-Dor are heightened when we see the likelihood that Dor (Hebr. דֹּר and דִּיר) was named after the *Dorian* invaders!” (Brown 1981, 399). N.B. *Dorian invaders*: Doriërs in huidige Griekenland en Kreta vanaf ± 1100 BCE. Bekend door hun bouwstijl (Dorische zuilen).

identificeert hij de ‘heks’ uit Endor met een Girgasitische Sybille.

Margalith (1985) stelt in een reactie op Browns artikel dat de identificatie van de Heks van En-Dor met de Girgasitische Sybille, gebaseerd op de veronderstelling dat En-Dor een bron van Dor is – de zeehaven van de Teucris vlakbij Haïfa – geografisch en politiek niet mogelijk is. Zo verwerpt hij onder andere een kustplaats als locatie voor En-Dor, vanwege de afstand tot de legerplaats van Saul aan de glooiingen van de Gilboa – zo’n 55 km – die volgens de tekst in 1 nacht 1 tot 2 maal zou zijn afgelegd. Een locatie hooguit 15-20 km verderop zou maximaal mogelijk zijn voor het verhaal van Saul. Het is echter onwaarschijnlijk dat een heiligdom van een zeevolk dat zich aan de kust ophield zo ver landinwaarts gelegen zou zijn (Margalith 1985, 110).<sup>53</sup>

Voor de betekenis van de naam ‘Endor’ sluit al-Salîbî (1998, 259) zich aan bij Brown (‘bron van Dor’). Volgens Goslinga (1985, 325) is Endor het huidige Endoer. Caquot (1994, 335, nt. 7) stelt dat Endor in de buurt van het huidige *Indur* ligt, ruim ten noorden van Sunem. Volgens McCarter (1980, 420, nt. 7) is Endor het moderne Khirbet eš-Şafşafe; de oude naam is behouden in de naam van het moderne dorp Endôr\*, dat in de buurt ligt. Bergen (1996, 266) ziet Endor ook in het moderne Khirbet Saf-safeh. Ook Zori (1952, 114-117, zoals aangehaald in Caquot, Robert 1994, 335, nt. 7) identificeert Endor met Hirbet-Safsafé, terwijl Kallai (1982, 168-170, zoals aangehaald in Caquot, Robert 1994, 335, nt. 7) Endor in Tell-el-‘Ağul\* ten zuiden van de Tabor\* ziet. Aus (1994) is zeer uitvoerig over de exacte locatie van Endor: 7 km of 4 mijl zuidwest van de berg Tabor, of 22 km (= 13 mijl) zuidwest van het meer van Tiberias. Sunem lag maar 6 km of 3,5 mijl ten zuidwesten van Endor (Reed 1962, zoals aangehaald in Aus 1994, 100). Holland (2002, 286-287) meent dat Sunem het huidige Solem is, dat 5 km ten noorden van de vlakte van Jesreël ligt, die door de berg(rug) Gilboa wordt afgesloten. Saul moest zijns inziens ongeveer 12 km afleggen om van het Gilboagebergte om de vlakte van Jesreël heen naar Endor te geraken, dat 5 km ten zuiden van Tabor en 10 km ten oosten van Sunem lag. Mommer verwijst voor de locatie van Endor naar Wildberger (1962, 409, zoals aangehaald in Mommer 1991). Volgens Van Zyl (1989, 130) en Schroer (1992, 118) ligt Endor waarschijnlijk ten noorden of noordoosten van Sunem.

Bergen (1996, 265) meent dat Sunem op een heuvel langs de Via Maris, de belangrijkste handelsroute door het Beloofde Land, gelegen zal zijn. De Filistijnen wilden deze regio beheersen, inclusief de vallei van Jesreël, om zo inkomsten te verkrijgen van de karavanen op de heerbaan. Todd (1990, 292) benadrukt vooral dat Endor buiten Israël lag, hetgeen betekende dat Saul buiten Israël op zoek is gegaan naar iemand die hem in contact kon brengen met zijn profeet. Jobling (1998, 186) ziet de

---

<sup>53</sup> Een unieke opgraving van een Myceense tempel bij Tel-Mevorach, op een uur lopen van Dor (ervan uitgaand dat dit inderdaad een Teucrische stad was) komt zijns inziens eerder in aanmerking voor de locatie van een heiligdom met een Sybille. Een verder landinwaarts gelegen plaats niet (Margalith 1985, 110).

locatie van de vrouw (op de grens van Israël met de Filistijnen) daarom als een mogelijk strategische terugtrekking na het verbod op haar beroep: buiten gevaar maar beschikbaar. De onmiddellijke ontdekking van de ‘heks’ in 1 Sam 28:7 leert volgens Reis (1997, 11) dat onder Saul, ondanks diens heksenjacht, het land weer vervuild geraakt was met dodencultus en de bijbehorende mediums. Hierin ziet zij ook een mogelijke reden voor het landverlies aan de Filistijnen. Het oproepen van geesten behoorde volgens Reis bij hun religieuze cultuur.

Schaal: overzichtskaart:  $\pm 1:2.080.000$ ; detailkaart:  $\pm 1:300.000$

Verklaring: **En-Dor** (zwart rondje) is de bijbelse stad (1200 BCE-1291 CE); E. Dör (witte ruit) is de moderne nederzetting. *T. el-‘Ağğūl* (half zwart rondje) is de Arabische naam van een nederzetting (3200-332 BCE).<sup>54</sup>

### 2.1.2. Religieuze of theologische opvattingen

In een tekst kunnen religieuze opvattingen beschreven worden. Een auteur kan melding maken van woorden die wijzen op een religieus verbod, een theologische opvatting of een religieuze praktijk – eventueel uit de culturele omgeving van Israël.

Holland (2002, 284) stelt naar aanleiding van 1 Sam 28:3 dat arme doden werden begraven in massagraven, welgestelde doden in familiegraven, beide groepen buiten de stad. Alleen koninklijke doden werden *in* de stad begraven. Het feit dat Samuël ook *in* de stad begraven was, kan er dus op duiden dat hem koninklijke waardigheid verleend werd.

Stoebe (1973, 485-486) meent dat in de culturele omgeving van Israël de voorstellingen van de onderwereld worden gedeeld. Hij ziet als achtergrond van de beschrijving van de verschijning (vs. 13b met אֱלֹהִים) het algemeen Semitische en ook door Israël gedeelde geloof van de reële existentie van de overledenen in de Dodenwereld. De aanduiding אֱלֹהִים voor de geest van een dode is uniek in de Hebreeuwse bijbel; hiermee wordt de geest echter nog geen goddelijkheid toegekend, maar wel een bovennatuurlijk, buitengewoon vermogen, te vergelijken met het bijzondere inzicht en de zegenkracht die men verwacht van de woorden van stervenden. Waarschijnlijk houdt ermee verband dat in de Hebreeuwse bijbel mensen met een bijzondere goddelijke kracht אֱלֹהִים genoemd worden (Ex 4:16; 7:1: Mozes), waardoor ten minste ook meegeklonken kan hebben dat de uit de onderwereld geciteerde Samuël tegenover Saul de plaats van de godheid vertegenwoordigt.

Daarnaast wordt volgens Stoebe de overtuiging gedeeld dat het mogelijk is met

<sup>54</sup> De overzichtskaart van Israël is ontleend aan: URL: <http://www.mideastweb.org/misrael.htm> [stand: 31-3-2005] en is Engelstalig. De detailkaart van Israël is ontleend aan: (Höhne, Wahle 1981) en is Duitstalig [kaders toegevoegd door MVvV].

overledenen in contact te komen. In de Egyptische wereld probeert men met overledenen in contact te komen om er voor te zorgen dat de achtergeblevenen en vooral ook de overledene niet door demonische geesten bedreigd zou worden in hun staat van geluk en tevredenheid. In Babylon ging men verder, omdat men daarnaast ook waarzeggen als eigenschap van dodengeesten zag. Priesters die gespecialiseerd waren in het oproepen van geesten waren nodig voor de ingewikkelde rituelen. Een bekend literair voorbeeld is het oproepen van de geest van Enkidu door Gilgamesj om inlichtingen uit het dodenrijk te verkrijgen. Om die reden heeft volgens Stoebe de auteur van de tekst, evenals de vrouw die hij opvoert, niet getwijfeld aan de mogelijkheid van zo'n dodenorakel, hoewel hij het afkeurt (Stoebe 1973, 492). De שְׂאִיל, waar de doden zich bevinden, wordt ruimtelijk gezien als liggend in de diepte. Deze opvatting deelden de Israëlieten met de Babyloniërs (Mommer 1991, 165; Cartledge 2001, 323). Evans (2000, 128) noemt de veronderstelde staat van de doden een soort *shadowy nonlife*, te vergelijken met slaap. Alter (1999, 172) meent dat de opvattingen over het leven na de dood fluctueren. Vaak worden de doden verondersteld in Sheol opgeslokt te worden, waar ze een zwijgzaam bestaan leiden, voor altijd verdwenen. Andere keren worden de doden voorgesteld als 'levend' in een soort schaduwbestaan in de onderwereld, zoals ook in de Griekse mythologie. Door deze laatste opvatting in het mogelijk dat in de oude Hebreeuwse wereld dodenbezwinging niet als hocus-pocus, maar als een reële mogelijkheid gezien werd. Cartledge (2001, 323) schrijft dat de Hebreeuwse bijbel geen samenhangende doctrine over het lot van de doden biedt, omdat Israëls theologen vasthielden aan het geloof dat de kennis van zulke geheimen alleen God toebehoorde (Deut 29:29). Wel is er ook volgens hem op de achtergrond sprake van een Semitisch volksgeloof over het lot van de doden dat Israël deelde met haar Kanaänitische en Mesopotamische burenen.

Van Zyl (1989, 128-129) stelt dat men geloofde dat er mensen waren, vooral vrouwen, die gezag hadden over geesten. Deze praktijk en die van inzicht trachten te verkrijgen in de toekomst, waren verboden in Israël, maar kwamen desondanks voor. Daarnaast – stelt Mommer (1991, 167) – was het bevragen van Adonai ten tijde van Saul een veel beoefend gebruik, vgl. 1 Sam 10:17ff; 14:37ff. Het raadplegen van dodengeesten was volgens Schroer (1992, 119) ook een wijd verbreide praktijk, waaraan ook koningen deelnamen. In de postexilische tijd werd het reeds eerder door Saul ingestelde verbod strikter en werden sancties zwaarder. Schroer vraagt zich af waarom de koning deze praktijken verbood, terwijl hij zoals later in het verhaal blijkt, zelf ook gebruik maakte van de diensten van het medium. Wellicht reageerde hij op een sterk door de Kanaänitische cultuur beïnvloede praktijk, die in zijn religieus-politieke concept geen plaats mocht hebben.

Robinson (1993, 143) heeft een uitgebreide lijst van theologische opvattingen in deze tekst gevonden: 1. de geesten van de doden worden verondersteld in een staat van rust binnen in de aarde te zijn (vgl. Jes 29:4) en ze willen niet gestoord worden (1 Sam 28:15); 2. de doden behouden hun professionele vaardigheden; 3. geen sanctie wordt hier verondersteld voor het oproepen van de dode. Saul, de man van het kwaad en



Samuël, de man van God zullen beiden op dezelfde plaats zijn na hun dood; 4. dodenbezwinging wordt als mogelijk gezien, en zelfs een heilig persoon als Samuël is er aan onderworpen.

In de tijd van de oudste mondelinge overlevering (volgens Mommer (1991, 225, nt. 728) ten tijde van koning Saul, dus rond de tiende eeuw BCE) bestond er nog niet zo'n duidelijk verzet tegen de necromantische praktijk van het waarzeggen via een dodengeest. Daarom was het mogelijk het verhaal te vertellen van de eerste koning van Israël die hier gebruik van maakte. De omschrijving van het beroep van de vrouw (אִשָּׁה בִּלְתִּי-אֹרֹב) stamt ook uit deze tijd. In geen enkele latere redactiefase werd de mogelijkheid van de dodenbezwinging bestreden. In het oorspronkelijke waarzegverhaal kwam de profetie volgens Mommer nog uit de mond van de vrouw. Omdat dat niet gepast werd geacht, werd het waarzegverhaal in een oproepscène veranderd, waarbij de geest van Samuël werd opgeroepen. In latere tijden was er wel aandacht voor de illegaliteit van de handeling (vv. 3.9), maar de totale verwerping van de dodenbezwinging is afkomstig uit andere teksten dan 1 Sam 28:3-25. Zowel in de mondelinge overlevering als in de schriftelijke weergave van het verhaal van Saul in Endor werd niet vermeld of men het vreemd vond dat een goddelijke boodschap in het kader van een ongoddelijke geestbezwinging geuit werd. Omdat de eerste verteller een reden wilde geven voor het falen van Saul, is de manier waarop dat aan hem gecommuniceerd wordt niet verwonderlijk. Omdat het theologisch van belang geacht werd deze boodschap door Samuël te laten meedelen werd de plaats van de opgeroepen geest door Samuël ingenomen, die echter al een oude man was toen Saul koning werd (1 Sam 12:1-5). Het moest dus wel zijn geest zijn die opgeroepen moest worden (Mommer 1991, 225-227).

### 2.1.3. Locatie en handeling van het oproepen van geesten

De act van het oproepen van de geest wordt niet beschreven in het verhaal. Wel lijkt het gesprek tussen de vrouw en Saul (vv. 12-14) erop te wijzen dat Saul de verschijning niet kon zien. Vervolgens wordt de vrouw niet als handelend subject beschreven in het gesprek tussen Samuël en Saul (vv. 15-19). In vs. 21 staat dat de vrouw naar Saul toekwam en zag dat hij zeer geschokt was. Dit lijkt erop te wijzen dat zij gedurende het gesprek tussen Saul en Samuël Saul niet kon zien. Deze tekstuele aanwijzingen hebben ertoe geleid dat enkele auteurs hebben geprobeerd zich een voorstelling te maken van de situatie.

Humphreys (1980, 80-81) stelt dat omdat dit de enige plaats in de Hebreeuwse bijbel is waar een dodenbezwinging is beschreven, men naar de wereld buiten de bijbel dient te gaan om licht te werpen op dodenraadpleging, de benodigde procedures en de veronderstelling van een post-mortem bestaan. Deze gedachten en praktijken zijn vooral terug te vinden ten noorden en ten westen van Israël. In Hettitisch en Grieks materiaal zijn voorbeelden te vinden, hetgeen erop lijkt te wijzen dat een auteur van de oudste vorm van het verhaal in contact stond met deze culturen.

Volgens Todd (1990) is de vertaling van בעלת-אוב in vs. 7 *the owner of a pit*, in navolging van Hoffner Jr. (1977). Volgens Hoffner Jr. is אוב een niet-Semitisch cultureel leenwoord, dat terug te vinden is in het Sumerisch, Akkadisch, Hurritisch, Hettitisch, Ugaritisch en Hebreeuws. In al deze talen betekent het volgens hem ‘kuil om te offeren’. Het woord zou al voor het tweede millennium BCE in gebruik zijn geweest. Hoffner Jr. haalt het hier al eerder genoemde Gilgamesj-epos aan, waar Gilgamesj een kuil groef en de geest van zijn dode compaan Enkidu opriep (Hoffner Jr. 1977, 131, zoals aangehaald in Todd 1990, 294-295).

Hoffner Jr. (1967) meent dat het Gilgamesj-epos en 1 Samuël 28 een aanwijzing zijn voor de reden van het oproepen van geesten/goden uit de onderwereld in de kuil, namelijk voor informatie of consultatie. De in de grond gegraven kuil moest de helse goden of geesten van de overledenen de mogelijkheid bieden voor korte tijd in de bovenwereld te verschijnen. De betekenis van de term אוב verschoof van de kuil zelf naar de geesten die erdoor verschenen (Hoffner Jr. 1967, 385-401: 395-396.401, zoals aangehaald in Todd 1990, 295). Todd (1990, 296) meent zelfs dat in de Hebreeuwse bijbel de betekenis nog verder is geëvolueerd tot de mediums die de geesten oproepen.

Volgens Hoffner Jr. is een parallel te vinden voor de niet beschreven handelingen van de vrouw in Endor in de handelingen voor het oproepen van geesten in de kuil zoals die in Hettitische teksten voorkomen. Het gaat daar om tempelrituelen die variëren van redelijk eenvoudig tot zeer uitvoerig. Belangrijke attributen waren bloed van offerdieren (schaap of lam), wijn en olie, die in de kuil werden gegoten als offer (Hoffner Jr. 1967, 389-392, zoals aangehaald in Todd 1990, 297). Todd haalt ook Moyer (1983) aan die na bestudering van Hettitische en Israëlitische cultische praktijken concludeert dat weliswaar een *modus operandi* ontwikkeld kan worden naar aanleiding van de gedetailleerde Hettitische teksten, maar dat er in de bijbelteksten geen aanwijzing is dat deze *modus operandi* ook daadwerkelijk gebruikt is. ‘The *modus operandi* also makes it clear why this ritual was condemned in Israel since it completely bypassed Yahweh.’ (Moyer 1983, 24, zoals geciteerd in Todd 1990, 297-298).

Een conclusie in precies de andere richting, namelijk het oosten, komt van Schmidt (1995, 112-120). De aanwezigheid van schriftmateriaal over dodenbezwinging in het Mesopotamië van de zevende eeuw BCE en de afwezigheid van zulke verwijzingen in Egyptisch, Ugaritisch, Hebreeuws, Phoenicisch en Aramees schriftmateriaal met name in de periode tot aan halverwege het eerste millennium BCE, lijken te wijzen op een oosterse invloed op de beschrijving van de dodenbezwinging door de auteur van 1 Sam 28:3-25. Zo worden in Mesopotamische geschriften net als in 1 Samuël 28 doden geraadpleegd voor raad in militaire zaken en om de toekomst van een koningszoon / dynastie te onthullen. Al is niet te bewijzen dat deze invloed ook historisch was, zij is in ieder geval literair aanwezig.

Volgens Mommer (1991, 168) is er in vv. 8b $\alpha$  en 8b $\beta$  sprake van een verdubbeling, omdat ‘het lot zoeken’ (קסם באוב) dat Saul in eerste instantie van de vrouw vraagt een andere wijze van toekomst voorspellen is dan waar de tweede vraag naar het oproepen

van een persoon naar verwijst. Volgens Mommer zou in een oorspronkelijke versie van het verhaal een onbekende geest de onheilstijding aan Saul gebracht hebben, en niet Samuël. Deze in Endor gesitueerde geest van een overledene kan eigenlijk ook niet Samuël zijn, omdat deze in Rama begraven ligt, en geesten in de buurt van hun graven werden opgeroepen (Mommer 1991, 170).

Arnold (2004) meent dat het bevel van Saul aan de vrouw (1 Sam 28:8) een terminus technicus is voor wichelarij in het algemeen. Deze term wordt door Saul ingevuld door בארוב (lett. ‘in de overleden voorouder’, hier bedoeld als: ‘gebruik makend van dodenbezwerende rituelen’ (-ב gebruikt als voorzetsel van specificatie)), zodat het semantisch veld verschuift naar de dodenbezwinging. Terminus technicus voor de praktijk van het tevoorschijn roepen van geesten is het veel gebruikte ‘bring up’ of ‘raise’: עלה (vv. 8.11.13.14.15). Ook de combinatie met ‘uit de aarde’ geeft een concept van de Sheol weer als een plaats voor de doden onder de oppervlakte van de aarde waar mensen na hun sterven heengaan (Arnold 2004, 201-202).

Goslinga (1968, 457-458; 1985, 327-328) meent dat Saul de verschijning niet ziet, omdat de vrouw waarschijnlijk na het gebeuren in vs. 11 naar een speciaal aangelegde ruimte was gegaan, waarin men niet kon kijken vanuit de ruimte waar Saul was (en zijn dienaren waren?). Baldwin (1988, 160-161) meent dat het gebeuren in vs. 21 laat zien dat de vrouw niet aanwezig was toen Saul Samuëls boodschap ontving. Waarschijnlijk was ze in een andere ruimte, zoals ook te zien is aan opgravingen bij Gezer.<sup>55</sup> Poulssen (1980, 137, ook nt. 12) schrijft dat grotten en holen bekende tonelen van oproepen van geesten waren. Deze holwoningen waren natuurlijk; de verbindingsgang was later gemaakt. Goslinga (1985, 327-328) meent dat deze constructie een uitgelezen kans bood voor bedriegerij, omdat de geestenbezweerder door de cliënt niet gezien kon worden. Hoewel we niet weten of het huis in Endor als de grotten van Gezer ingericht was, meent hij in ieder geval twee vertrekken te moeten onderscheiden: één waarin Saul zich bevond en één waarin de vrouw zich bevond.

Van Zyl (1989, 129) meent ook dat door de twee ruimten gelegenheid was voor bedrog. Hij vult Goslinga nog aan met een citaat uit Jes 29:4, waar alleen sprake is van אוֹרֹבָה, en de stem van de geesten vanuit de onderwereld klinkt als een gedempt geluid of met de hoge klank van een vrouwenstem ‘*piepend uit het stof*’. Alter (1999, 174-175) stelt dat de normale wijze van communicatie met de geesten zou zijn dat de geestoproeper de tsjirpende of murmelende geluiden hoorde en interpreteerde, die gemaakt werden door schaduwen of vage verschijningen die de aanwezigheid van de

<sup>55</sup> In de jaren 1902-1909 is door Macalister “te Gezer onder een cultusplaats een dubbele grot gevonden, die naar alle waarschijnlijkheid diende als adytum voor “orakeldoeleinden.” Tussen twee onderscheiden holwoningen heeft men een nauwe verbinding gemaakt, waardoor niet meer dan één persoon van het ene naar het andere kon kruipen. “De als een elleboog aangelegde verbindingsgang maakte het zelfs onmogelijk om van het andere vertrek hierin te kijken” (Simons 1935, 364, zoals aangehaald en geciteerd in Goslinga 1968, 457-458).

doden aanduiden. In 1 Sam 28:3-25 wordt een hele geest zichtbaar – en dat zou ook de reden zijn voor de schrik van de vrouw bij het zien van de geest van Samuël. Hoewel niet beschreven wordt hoe de vrouw de geest van Samuël oproept, menen Schroer (1992, 120) en Alter dat het directe gesprek tussen Saul en Samuëls geest niet past in het scenario van de necromantische praktijk, waar de communicatie via het medium verliep. Robinson (1993, 142-143) spreekt over een staat van trance bij de vrouw tijdens het proces van dodenbezwering.<sup>56</sup> Caquot (1994, 336) meent dat de schreeuw van de vrouw in vs. 12b een rituele functie zou kunnen hebben op het moment van de verschijning van de geest die alleen zij kan zien.

Holland (2002, 285-286) verwijst ook naar Jesaja voor de handelswijze van de dodenbezwerende toekomstvoorspellers: Jes 65:4 – offeren in hoven en offers ontsteken op de tichelstenen; in de graven zitten en op verborgen plaatsen overnachten; vlees van zwijnen eten en verfoeilijk voedsel hebben; 29:4 – een stem, diep uit de grond, gedempt uit het stof, zoals van de geest van een dode en piepend uit het stof; 8:19 – de doden piepen en mompelen. Voor de handelswijze van de waarzeggers verwijst hij naar Gen 44:5 – *voorspellen met een zilveren beker* נחש בגביע הכסף; Ez 21:21f – *voorspellen met pijlen* בחצים קלל, *met terafim* בתרפים שאל, *door het bekijken van een lever* בראה; Hos 4:12 – *voorspellen met hout* שאל בעץ.

Volgens Arnold (2004, 203-204) laat Jes 8:19 zien dat אלהים in vs. 13 een voorouderlijk wezen kan betekenen. De parallel voedt ook de gedachte dat dodenbezwering en andere vormen van wichelarij toegankelijk waren voor de oude Israëlieten om het mogelijk te maken de informatie te vinden die ze zochten zonder te hoeven wachten op God en zijn profeten, met name in het geval van een militaire crisis. Deze praktijk werd later door de profetische scholen en de Deuteronomisten veroordeeld. Deze terminologie rondom dodenbezwering heeft het retorische effect dat de lezer er niet meer om heen kan dat Saul zich gewend had tot necromantie.

Volgens Schmidt (1995, 120-126) zijn de אלהים die de vrouw ziet opkomen uit de aarde in 1 Sam 28:13 de gebruikelijke goden die opgeroepen werden – vele uit de onderwereld – die de dodenbezweerder assisteerden in het oproepen van een geest. Vandaar de dubbele vraag in vv. 13-14: na Sauls eerste vraag vertelt de vrouw dat ze de goden ziet die opkomen uit de aarde (vs. 13); daarna vraagt Saul naar de geest die is opgeroepen. Deze geest wordt beschreven als een oude man, gekleed in een mantel (vs. 14).

In de dodenbezwering dringen de doden en de goden ‘lichamelijk’ de wereld van de levenden binnen. Het drukt daarmee de ‘*quintessence of liminality*’ uit. Vanwege de fusie van drie werelden – van de goden, de levenden en de doden – werd de dodenbezwering onder de magische en dodenrituelen die genoemd worden in de Hebreeuwse bijbel, de meest abnormale rite in het rigide classificatiesysteem van de deuteronomistische en priestertradities. Dodenbezwering werd door de

<sup>56</sup> Robinson geeft mijns inziens enkel moderne beelden van het in trance geraken.

deuteronomistische redactie gebruikt om te dienen als de achilleshiel van Israëls twee koninklijke huizen, van Saul en van David, waarbij Saul en Manasse persoonlijk de schuld krijgen voor het verval van hun respectievelijke dynastieën (1 Sam 28:3-25 en 2 Kon 21:10-15) (Schmidt 1995, 128).

#### 2.1.4. De *Urim* en *Thummim*

Met Stoebe (1973, 490) en McCarter (1980, 420) ziet Berges (1989, 202, ook nt. 172) de in 1 Sam 28:6 genoemde openbaringsmiddelen (droom, *Urim* en profeten) als de legitieme middelen waarmee een Israëliet met Adonai in contact kon treden. Van der Lingen (1983, 55-57) meent dat het weglaten van de *Urim* in de opsomming van vs. 15 een onbekendheid met de praktijk en techniek van de orakelraadpleging aangeeft van de door hem geïdentificeerde redactie.

Fokkelman (1986, 611) vraagt zich af of het – in vergelijking met vs. 6 – weglaten van de *Urim*, die een verwijzing zijn naar het priesterlijk orakel, een teken is dat Saul zich zorgen maakt om zijn rol als priester in 1 Samuël 13. Of dat hij wil verdringen dat de *Urim* door Abjatar naar David zijn gebracht en zich buiten zijn bereik bevinden [vgl. 1 Sam 22:23].

De *Urim* en *Thummim* waren orakelattributen van de hogepriester (Goslinga 1985, 324). Het waren openbaringsmiddelen die alleen met behulp van een priester van Aaron gebruikt kon worden (vgl. Ex 28:30; Num 27:21) (Bergen 1996, 265). Het feit dat de *Urim* in vs. 6 genoemd worden wijst er volgens Keil (1875, zoals aangehaald door Goslinga 1985, 324) op, dat na de uitroeiing van het priestergeslacht in Nob (1 Sam 22:18f) weer een nieuwe hogepriester door Saul zou zijn aangesteld, voor wie weer een nieuwe *efod* vervaardigd zou zijn. Volgens Evans (2000, 128) is het precieze verschil of de relatie tussen de *Urim* en de *efod* onduidelijk. Goslinga (1985, 324) meent – en met hem vele anderen – dat de *efod* de op de borst gedragen houder van de *Urim* en *Thummim* is. De echte was echter bij David (1 Sam 23:6). Volgens Goslinga zou een replica van de *efod*, en daarmee de *Urim* en de *Thummim*, niet gemaakt zijn omdat daarvan geen Godsorakel te verwachten zou zijn. Volgens hem wijst juist het feit dat de *Urim* in 1 Sam 28:6 genoemd worden op een afwezigheid van de *efod* voor Saul. Ook Van Zyl (1989, 7) noemt de priester die zich bij David had aangesloten zodat deze over een *efod* beschikte (1 Sam 22:19-23), nadat Saul de priesters van Nob om het leven had laten brengen (1 Sam 22:6-18). Dit zou volgens Van Zyl een andere *efod* zijn dan die de hogepriester van Nob had.

Baldwin (1988, 158) voegt daaraan toe dat Adonai Saul niet op legale wijze (vs. 6) antwoordde; de *Urim* waren aan Sauls invloedsfeer onttrokken toen hij de priesters bij Nob vermoordde (1 Sam 22:17-19) en de profeten waren allen door Samuël getraind (1 Sam 19:20).

Het weglaten van de verwijzing naar de *Urim* door Saul in 1 Sam 28:15 is volgens Craig Jr. (1994, 234-235) strategisch. Saul wil Samuël er niet aan herinneren dat het zijn eigen schuld was dat de *Urim* niet meer in zijn bezit waren, maar – zoals de lezers

weten – in het bezit van David.

Volgens Fritz (1996, 151-153) bestond naast de *Urim* en de *Thummim* ook een zelfstandige *efod* als lotsorakel. Beide orakels konden geraadpleegd worden om zogenoemde ‘alternatiefvragen’ te beantwoorden, vragen die positief of negatief beantwoord konden worden, of vragen waarbij men tussen twee alternatieven moest kiezen. Het vermoeden bestaat dat twee verschillend gekleurde stenen of gemarkeerde stokjes werden gebruikt. Volgens Fritz komt deze praktijk in de bijbel in de streek van Israël voor, voordat Israël een staat werd.<sup>57</sup> De personen die de *Urim* en *Thummim* bij zich droegen waren de priesters, waarschijnlijk in een zakje op de borst.<sup>58</sup> Buiten Israël is een vergelijkbare praktijk in Assur beschreven, waar met een zwarte en witte steen de toekomst voorspeld werd. Daar zijn geen aanwijzingen voor een bepaald persoon zoals een priester die het alleenrecht op de orakels zou hebben. Doordat alleen op beslissende momenten een alternatief gekozen kon worden, bleef zowel het niet beschikbaar zijn van de wil van de godheid als ook de eigen verantwoordelijkheid van de mens bewaard.

#### 2.1.5. Eten

Het niet-eten van Saul is een thema in 1 Sam 28:3-25. Stoebe (1973, 496) stelt dat het niet-eten in een ritueel gepast zou kunnen hebben, dat als voorbereiding voor een dodenondervraging een vasten voorschreef. Alter (1999, 177) meent dat – in tegenstelling tot wat sommigen beweren – geen bewijs te vinden is om aan te nemen dat iemand verondersteld werd te vasten voordat hij naar een geestoproeper ging. Wel is het mogelijk dat Saul voor de veldslag gevestigd had (vgl. 1 Samuël 14).

Ook de maaltijd die de vrouw voor Saul en zijn dienaren bereidt (vv. 21-24) wordt uitgebreid beschreven. Goslinga (1968, 466) vraagt zich af of het eten wellicht een rituele maaltijd was. Volgens Van Zyl (1989, 136) geven het mestkalf en de ongezuurde broden de maaltijd een ritueel aanzien. Schroer (1992, 121) noemt de maaltijd vorstelijk, omdat een mestkalf alleen bij feestelijke gebeurtenissen wordt geslacht. Alter (1999, 178) merkt op dat er vele uren nodig geweest zouden zijn om de maaltijd zoals beschreven in 1 Sam 28:24 te bereiden. De meeste exegeten bespreken de maaltijd alleen om de gastvrijheid van de vrouw te prijzen of juist om aan te geven hoe weinig ze van de ernst van de situatie op de hoogte is: ze denkt Saul nog met iets onbelangrijks als eten te kunnen helpen. Hun oordeel over Saul in deze is dat hij zich afwendt van God en zich met het gezamenlijk eten van deze maaltijd wendt tot de vrouw. Deze besprekingen zullen terugkomen in het onderdeel over het oordeel over de vrouw en Saul.<sup>59</sup>

<sup>57</sup> De verkiezing van Saul in 1 Sam 10:17-24 wordt als lotsorakel uitgelegd (Aune 1983, 370, nt. 38).

<sup>58</sup> Dit zakje wordt door andere auteurs de *efod* genoemd.

<sup>59</sup> In de derde paragraaf van dit hoofdstuk: 3. Grote lijnen in de uitleg van 1 Sam 28:3-25 (vanaf pg. 62).

Het enige uitgebreide onderzoek dat in de afgelopen jaren is gedaan naar de aard van de maaltijd in 1 Sam 28:3-25 is een artikel van Reis (1997). Zij heeft een volledig afwijkende opvatting van de aard van de maaltijd. Haar conclusies:

De conclusies van Reis verschillen zeer van het onderzoek van andere exegeten. Waar sommigen in het gezamenlijk eten een verbond tussen Saul en de vrouw zien, ziet niemand dat op religieus ritueel niveau. Enkele exegeten hebben al wel gedachten geuit in deze richting, maar geen van hen werkte het verder uit. Beuken (1978, 13) meende dat wanneer Saul de maaltijd van de vrouw ten slotte accepteert, hij een gebaar doet dat hem tegenover God en diens profeet plaatst. Volgens Brueggeman (1990, 196) is het mogelijk dat Saul ziet dat het eten van haar voedsel hem nog meer verslingerd doet raken met deze niet-jahwistische vertegenwoordigster. Daarom weigert hij in eerste instantie te eten. Na alle problemen die Saul heeft gehad waarin hij moest besluiten naar wie hij moest luisteren, naar het volk of naar Samuël of God, geeft hij uiteindelijk gehoor aan de bede van de vrouw en begint hij te eten (vs. 23b). Volgens Todd (1990, 303) zorgt de vrouw er in de laatste scène van het verhaal voor zichzelf te beschermen. Dat doet ze door de aandacht te verleggen van de bedreigende arena van sacrale profetieën naar de wereldlijke arena van huiselijke activiteiten. Zij noemt zichzelf twee maal ‘dienares’, waarmee ze volgens Todd een vrouwelijke huishoudelijke rol aanneemt als ze de maaltijd bereidt. Zij beschermt hiermee zichzelf, doordat ze van een medium weer een willekeurige vrouw wordt.

Brueggemann (1990, 196) meent dat hier niet gewoon eten aangeboden kan worden. Daarom wordt het aanbod van eten aanleiding tot een gesprek tussen de vrouw en Saul rond het woord *horen* שָׁמַע. In het ergste geval zou dit verhaal gezien kunnen worden als een verhaal van een samenzwering met een ongelovige, de vrouw met verboden religieuze praktijken. In het beste geval zou deze maaltijd een soort laatste avondmaal zijn, een laatste koninklijke maaltijd voor Saul. De bereiding van de maaltijd zou een laatste koninklijk gebaar zijn voor Saul als niemand dat hem meer wil geven (vgl. Mc 14:3-9).

Reis wordt in de jaren na het verschijnen van haar artikel nauwelijks genoemd in werken over 1 Samuël 28. Green (2003) heeft gemengde gevoelens bij haar artikel:

‘Reis, who thinks the witch has cast a spell over biblical commentators, reviews what the results of such scholarship have been (1997:3-4). Her argument is that the woman acts, and competently, from motives of self-preservation rather than kindness. Reis supposes that the shared meal is a mantic sacrifice to the dead which illegally but effectively binds the woman and the king and drives Saul to suicide. I cannot follow her conclusions but appreciate her fresh and critical look at the passage.’ (Green 2003, 432, nt. 26).

De manier waarop Reis haar conclusies presenteert maken haar resultaten voor mij erg aannemelijk. Ik zal dan ook haar onderzoek als basis nemen voor het autonoom semantische deel in het vierde hoofdstuk.

## 2.2. Focus op de auteur(s) en hun gemeenschap (3)

Binnen de focus op de auteur(s) en hun gemeenschap hebben onderzoekers zich geconcentreerd op het onderscheiden van redactielagen en hun datering. Allen houden zich bezig met de ontstaansgeschiedenis van de tekst in zijn huidige staat, maar de beoordeling en identificatie van de bronnen verschilt. Met name de rol van de deuteronomistische redactie wordt niet door alle wetenschappers op dezelfde wijze beoordeeld. De opvattingen over de tijd waarin de tekst (en de eventuele redactionele bewerking) geschreven is, verschillen ook. De tijd waarin het grootste deel van het verhaal gedateerd wordt, varieert van de negende eeuw BCE tot in de Babylonische periode in de zesde eeuw BCE. De redactie wordt meestal in deze jongste periode gesitueerd.

Achtereenvolgens zal ik drie groepen onderzoekers onderscheiden. Ten eerste een groep exegeten die de tekst als een eenheid zien, hoewel zij wel vragen stellen bij de bronnen van het verhaal (Goslinga 1968; Seebass 1980; Barthélemy, Hulst 1982; Conroy 1983; Goslinga 1985; van Zyl 1989; Schroer 1992; Schmidt 1995; al-Salibî 1998; Green 2003). Ten tweede de grootste groep exegeten die binnen de toespraak van Samuël in vv. 17-19a (of vv. 17a-19a $\alpha$ ) een redactionele toevoeging zien van latere datum dan die waarin de rest van de tekst is ontstaan (Stoebe 1973; Beuken 1978; Poulssen 1980; Stolz 1981; Donner 1983; Klein 1983; Peckham 1985; Campbell 1986; Mommer 1991; Dietrich 1992; Caquot, Robert 1994; Hentschel 1994; Dietrich, Naumann 1995; Cartledge 2001; Dudichum 2001; Campbell 2003; Lehnart 2003; Arnold 2004). En ten derde beschrijf ik de onderzoeksresultaten van vier onderzoekers die in de tekst van 1 Sam 28:3-25 meerdere redactielagen benoemen (McCarter 1980; Humphreys 1982; van der Lingen 1983; Kleiner 1995). Waar onderzoekers een mogelijke datering van 1 Sam 28:3-25 of de redactielagen hebben gegeven wordt deze vermeld in de tekst. Aan het eind van deze paragraaf worden de voorstellen in een overzicht gepresenteerd.

Vanwege het karakter van de verhalen, meent Seebass (1980, 124-5) dat deze tekst is geconstrueerd net na de dagen van koning David [dus ongeveer na 960 BCE]. Zo zou men bijvoorbeeld ten tijde van een koningscrisis de jahwistische instelling van het koningschap hebben willen bevestigen. Conroy (1983, 13) meent dat de zogenoemde Historische boeken 1 en 2 Samuël en 1 en 2 Koningen vlak na de Babylonische ballingschap rond 561 BCE zijn samengesteld en op schrift gesteld, ten tijde van de Babylonische ballingschap van de Judeërs tussen 586 en 538 BCE. De auteurs die verantwoordelijk zijn voor deze editie worden de Deuteronomisten genoemd.

Schmidt (1995, 112, nt. 5) ziet geen reden vv. 17-19a als latere toevoeging te zien; hij ziet in de rede van Samuël – inclusief vv. 17-19a – de standaardopbouw van een profetische toespraak terug: een beschuldiging (hier als vraag geformuleerd, vs. 16), een herinnering aan ongehoorzaamheid in het verleden (vv. 17-18a), een aankondiging van een oordeel (על־כן, vs. 18b) en een veroordeling (vs. 19). Schmidt plaatst 1 Samuël 28



in hetzelfde doorlopende werk als 1 Samuël 15. Contextuele aanwijzingen duiden er op dat 1 Samuël 15 een late toevoeging is bij de Deuteronomistische Geschiedenis (DG). Daarom stelt Schmidt dat ook heel 1 Sam 28:3-25 van de hand van de deuteronomistische redactie is en dateert uit het einde van de eerste helft van het eerste millennium. 1 Sam 28:3-25 is zijns inziens een late toevoeging in het DG verhaal van 1 Sam 28:1-2; 29:1-11 (Schmidt 1995, 112-113, o.a. nt. 10). Al-Salībî (1998, 116-117) meent juist dat de tekst moet zijn geconstrueerd binnen enkele generaties na Sauls dood, toen de herinneringen aan zijn leven en zijn relatie met Samuël nog zeer bekend waren. Green (2003, o.a. 1-19) ziet de tekst als een eenheid, maar noemt wel een (eind-) redactie (DG) die verantwoordelijk zou zijn voor de huidige samenstelling van de verhalen over David en Saul in 1 Samuël 27 – 2 Samuël 1. Sommige aandachtspunten van deze DG komen terug in de verhalen over Saul, zoals diens relatie met Samuël. Deze redactie zou in de zesde eeuw BCE de eerste koning van Israël bewust als proefpersoon voor het koningschap gekarakteriseerd hebben, om de intrinsieke zwakte van het Israëlitische koningschap in de geschiedenis te verklaren (Green 2003, 444).

De hoofdreden voor het identificeren van een redactionele toevoeging wordt gezien in de afwijkende informatie in de verzen 17-19a. Allereerst wordt in vs. 17 David genoemd, waarmee voor de eerste maal in 1 Samuël aan Saul bekend gemaakt wordt wie zijn opvolger wordt. Ten tweede wordt in vs. 18 Saul weer verweten zelf schuld te hebben aan de hele situatie, door de gebeurtenissen van 1 Samuël 15 – de Amalekitische oorlog – te citeren. En ten slotte wordt in vs. 19 twee maal gezegd dat (het leger van) Israël door Adonai in de hand van de Filistijnen gegeven zal worden. In deze dubbele vermelding zien de auteurs die een redactionele bewerking veronderstellen een aanwijzing voor een tweede auteur, terwijl de auteurs die de tekst als eenheid zien vinden dat deze vorm van vertellen niet ongebruikelijk is in het Oude Testament. Zo meent Goslinga (1985, 333, nt. 1) in zijn commentaar op de beide boeken Samuël dat het in het Oude Testament vaker voorkomt, dat een bepaalde uitspraak door een bijna gelijkkluidende tekst nog eens bevestigd wordt.

Beuken (1978) volgt Budde (1902, zoals aangehaald in Beuken 1978, 5) in de aanname dat vs. 19 en vs. 19a' b het originele orakel zijn. De rest van vv. 16-19 volgt de profetische interesse van de deuteronomistische school waardoor Samuëls antwoord nog duidelijker klinkt als woorden van Gods boodschapper (Beuken 1978, 5). Poulssen (1980, 159-160) ziet vv. 17-19a als een deuteronomistische toevoeging om de vijandschap van God te verklaren, hij meent echter ook dat de redactie in tegenspraak is met de tekst. Het buitengewone en bijna wispelturige idee van Gods vijandschap wordt weggeredeneerd en gerationaliseerd, en vervangen door een deuteronomistische doctrine van vergelding.

Donner (1983) heeft een uitgebreide uitleg van het ontstaan van de verschillende lagen in 1 Sam 28:3-25. Vanwege het ontbreken van een deuteronomistische theologie in de tekst van 1 Samuël 28 – uitgezonderd de verwijzingen naar het verwijderden van de geest-raadplegers en 'doen-weters' – noemt hij de tekst predeuteronomistisch, in

tegenstelling tot teksten die protodeuteronomistisch genoemd worden omdat ze worden gezien als Vorlage van het deuteronomistische gedachtegoed. Donner concludeert dat het verhaal van Sauls bezoek aan de ‘heks’ van Endor bijgevolg in predeuteronomistische kringen in het oude Noordrijk Israël is ontstaan [voor 722, het jaar waarin het Noordrijk werd veroverd door de Assyriërs], omdat er geen redenen zijn om aan te nemen dat het motief van de verwijdering van geest-raadplegers en ‘doen-weters’ secundair is bij het eigenlijke oudere verhaal. Wel is mogelijk dat de verteller om persoonlijke religieuze redenen een ouder verhaal over de vertwijfeling van Saul heeft veranderd in een verhaal over Sauls falen, omdat Saul zich niet hield aan zijn eigen opgestelde regels, ofschoon die van belang waren voor de religieuze reinheid van de jahwistische religie (Donner 1983, 237-239). Op literaire gronden de overleveringsgeschiedenis reconstruerend concludeert Donner dat 1 Samuël 28 (aankondiging dood Saul) afhankelijk is van 1 Samuël 31 (dood Saul) en niet andersom, en dat 1 Samuël 15 (strijd Amalekieten) niet afhankelijk is van 1 Samuël 28. Vanwege deze afhankelijkheid ontstond de mening die volgens Donner algemeen aanvaard is, namelijk dat 1 Sam 28:17-19<sup>aa</sup> – dat terugverwijst naar 1 Samuël 15 – een latere toevoeging is van een redactie in een poging het verhaal in te passen in het verhaal van de opkomst van David. Immers, slechts in dit stukje wordt de naam David gebruikt. In het oorspronkelijke verhaal speelt de opvolging van Saul nog niet zo’n centrale rol (Donner 1983, 235-236).

Peckham (1985) en Campbell (1986) doen onderzoek naar het ontstaan van de Saul- en Davidverhalen. Peckham onderzoekt deze als onderdeel van de Deuteronomistische Geschiedenis, met een narratief gestructureerde oudere fase en een theologisch commentaar daarop, die doorgaans deuteronomistisch genoemd wordt (Peckham 1985, 209). Campbell zoekt naar de reconstructie van een zelfstandig ‘Profetisch Verslag’ uit de negende eeuw BCE van het grootste deel van de verhalen van 1 Samuël 1 – 2 Koningen 10, waar later zogenoemde deuteronomistische verzen aan toegevoegd zijn, tot in de tijd van de ballingschap (tot 640 BCE). Dit ‘Verslag’ wordt gevormd door oudere verhalen en thema’s, die gebruikt zijn ten dienste van nieuwe ideeën. De kern van wat Campbell beweert over 1 Samuël 28 is dat vv. 17-19a ingevoegd zijn in het oudere verhaal toen dat werd opgenomen in het ‘Profetische Verslag’ (Campbell 1986, 46.63-65.70). De redactie heeft het hoogtepunt van het oorspronkelijke verhaal – de boodschap van ondergang – nog verder aangescherpt (Campbell 1986, 46).

Ook Mommer (1991, 165), Dietrich (1992, 24-27), Caquot (1994, 336-337) en Hentschel (1994, 150) stellen dat de vv. 17-19a van de hand van een deuteronomistische redactie zijn. Deze redactie wilde het zwijgen van Adonai in verband brengen met Sauls fouten in 1 Samuël 15. Ook wordt in deze verzen David voor het eerst direct als opvolger genoemd. Mommer (1991, 165-167) schrijft ook vs. 3 toe aan een redactie. De deuteronomistische redactie zou het predeuteronomistische Endorverhaal na 1 Sam 28:2 hebben ingevoerd, om de aandacht af te leiden van de door de lezer vermoede collaborerende handeling van David in de eerste twee verzen van 1 Samuël 28. Caquot (1994, 333-338) meent dat de oudere versie van het verhaal van Saul in Endor de

oorzaak van Sauls ongeluk legde bij diens afwenden van God; de deuteronomistische redactie heeft de schuld bij de eerdere daden van Saul gelegd. Waarschijnlijk heeft de oudste overlevering – vv. 4-6a; 7-8; 11-12a; 13-16; 19a<sup>β</sup>-21a; 22a<sup>β</sup>-25 – voor het verhaal over de dood van Saul gestaan. De verplaatsing naar 3 hoofdstukken eerder is van de hand van de deuteronomistische redactie. Mommer (1991, 171) vindt het vreemd dat 1 Samuël 28 in verband wordt gebracht met 1 Samuël 15, omdat daar de relatie tussen Samuël en Saul reeds verstoord was, terwijl 1 Samuël 28 een positieve relatie tussen de twee mannen veronderstelt. De datering zou in ieder geval nog van voor de tijd van de ballingschap (en Deuteronomium) moeten zijn, vanwege de nog niet bediscussieerde dodenbezwinging. Ten tijde van Jesaja was de dodenbezwinging nog algemeen in gebruik; de profeet zet zich er tegen af (vgl. Jes 8:19; 19:3; 29:4) (Mommer 1991, 173-174). Ook Dietrich (1992, 21-23) ziet de tekst als jonger dan Jesaja (achtste eeuw BCE). Mommer (1991, 175) ziet als situering van de (oorspronkelijke) tekst het Noordrijk, omdat het niet zozeer een verwerpingsverhaal is, als wel een poging het lot van Saul te verklaren. Alle andere pogingen stammen uit Juda (1 Sam 13:7ff en de notities in het opkomstverhaal over David).

Cartledge (2001, 325) meent dat 1 Sam 28:3-25 in het Davidverhaal is geschoven om de narratieve spanning te vergroten. Een deuteronomistische redactie, bekend om de toevoeging van het verwijt in de vervulling van eerdere voorspellingen ('I told you so'), zou de vv. 17-19a hebben toegevoegd. Ook Lehnart (2003, 89-91) ziet vv. 17-19a als deuteronomistische toevoeging. Campbell (2003, 277) ziet de locatie van 1 Sam 28:3-25 in het boek Samuël als een strategische constructie, om zo een oplossing te bieden voor het dilemma van David, die ternauwernood wordt gered van een gevecht met de Filistijnen tegen zijn eigen landgenoten (1 Sam 28:1-2). Saul redt David omdat hij wordt voorbestemd te sterven (1 Sam 28:3-25). De Filistijnen redden David daarna door hem niet te vertrouwen (1 Samuël 29). Volgens Arnold (2004, 206-207) is het verhaal over de dodenbezwinging in 1 Samuël 28 (m.n. vv. 3-19) een deuteronomistische invoeging van een ouder verhaal, om Saul te karakteriseren. Deze redactie heeft met vs. 3d (vgl. 1 Sam 25:1) de verdrijving van de mediums en geestraadplegers willen benadrukken. Ook de terminologie van Saul in vs. 7 lijkt op de woorden van het deuteronomistische verbod op het raadplegen van mediums (Lev 19:31). Duidelijk is dat Saul zijn eigen lot bezegeld heeft met het zoeken naar inlichtingen van de doden.

McCarter (1980, 423) beschouwt vs. 19a niet als toevoeging – vv. 17-18 wel –, en ziet daarnaast in vv. 11-12a een latere toevoeging. Hij stelt dat zonder vv. 11-12a de vrouw Saul zou herkennen aan diens woorden en niet aan de verschijning. Deze toevoegingen noemt hij profetisch, in tegenstelling tot de meeste auteurs die de toevoeging(en) deuteronomistisch noemen.

Volgens Humphreys (1980, 87) wijst de invloed van buitenbijbelse verhalen over dodenbezwinging op een datering ten tijde van het stabiele en in cultureel opzicht diverse, verenigde koninkrijk, bijvoorbeeld ten tijde van koning Salomo. Immers, de auteur van 1 Samuël moet in contact hebben gestaan met deze culturen. Humphreys

(1982, 96) meent dat in de oudste narratieve laag Saul als tragische held wordt geportretteerd. Hierna werd in noordelijke profetische kringen en later in een zuidelijke koninklijke context de figuur van Saul van een tragische held in een complete schurk getransformeerd wanneer hij wordt overschaduwd allereerst door de strenge Samuël en later door de aantrekkelijke David. Na de oudste narratieve laag onderscheidt Humphreys een bewerking vanuit noordelijk profetisch perspectief. Daarom stelt Humphreys voor deze laag te dateren rond het midden van de achtste eeuw BCE. Samuëls voorspelling van Sauls lot (vs. 19b) wordt uitgebreid (vv. 16-19a) met verwijzingen terug naar de gebeurtenissen van 1 Samuël 15. De tragische figuur van Saul wordt hiermee getransformeerd tot schurk. De ‘savage’ God van de tragische visie wordt de soevereine krijgshoofd wiens bescherming is gegarandeerd voor diegenen die hem onvoorwaardelijk trouw zijn, maar wiens gerechte wraak eenieder zal treffen die deze trouw laat verwateren. Ongehoorzaamheid aan het goddelijk woord, door de profeten gebracht, leidt tot afwijzing en dood (Humphreys 1982, 106).

Ten slotte onderscheidt Humphreys een derde laag, een tweede bewerking vanuit zuidelijk monarchistisch perspectief. Saul is van tragische held tot een schurk geworden, en wordt nu, met deze laag, de afgewezen koning, die wordt vervloekt en opzij gezet voor de verkozen David die onder onvoorwaardelijke zegen staat. Volgens Humphreys worden de teksten van 1 Samuël 28 en 31 niet meer gewijzigd, omdat deze verhalen van de neergang van Saul naast de opkomstverhalen van de nieuwe koning David worden gezet. Het centrale punt in deze laag is dan ook David als nieuwe koning (Humphreys 1982, 109-110).

Volgens Humphreys zijn er niet veel andere ingrepen van de Deuteronomist in de boeken Samuël aanwijsbaar, dit in tegenstelling tot zijn vormende invloed op de boeken Jozua, Rechters, en 1 en 2 Koningen. Door de drie eerdere bewerkingslagen (ook de oudste laag maakte gebruik van bestaand materiaal) zijn er in het boek 1 Samuël verschillende interpretaties van bepaalde individuen blijven staan naast uitingen uit verschillende kringen en periodes in Israëls geschiedenis, die de lezer uitdagen hun eigen ervaringen en perspectieven te onderzoeken met elke nieuwe lezing van de tekst (Humphreys 1982, 111).

Van der Lingen (1983) onderscheidt in zijn analyse van de redactiegeschiedenis zo veel bewerkingslagen, dat hij een goed voorbeeld is van het commentaar dat criticiasters op diachrone methoden hebben, wanneer zij stellen dat de tekst zeer gefragmentariseerd bestudeerd wordt. In zijn analyses op microniveau ziet Van der Lingen allereerst twee basisdocumenten (van der Lingen 1983, 9-10). Auteur-A heeft in een document A een verhalencyclus over Davids gang naar de troon van Juda en Israël verzameld en bewerkt, en auteur-B heeft dit in document B voor een verhalencyclus over Sauls neergang gedaan. In elke cyclus speelt de hoofdpersoon van de andere cyclus een duidelijke bijrol. Volgens Van der Lingen dateert het document B uit de eerste tijd van Davids koningschap en dient het als verdediging van het koningschap van een ‘Saulide’ (van der Lingen 1983, 237).

Daarnaast onderscheidt Van der Lingen nog enkele redactielagen. De eerste laag, R

II, wordt gesitueerd in een periode waarin het koningschap van David en de daviden ter discussie werden gesteld, zoals de periode van de splitsing van het rijk na Salomo's dood en het ontstaan van de twee koninkrijken onder Rehabeam en Jerobeam (van der Lingen 1983, 118); de tweede laag, R III, wordt gesitueerd vlak voor het begin van de deuteronomistische beweging, vanaf de tijd van Hizkia (rond 700 BCE) tot rond Josia (640 BCE). Dus na de periode van de grote profeten (van der Lingen 1983, 122). Binnen elke laag zoekt Van der Lingen naar de gevolgen van het onderscheid in verschillende redactielagen voor het verstaan van bepaalde theologische noties.<sup>60</sup>

In 1 Sam 28:3-25 ziet Van der Lingen (1983, 108) in de verzen 4-8b $\alpha$ .9.13.14a.15a $\alpha$ .15b $\beta$ .16a $\alpha$ . 19a $\beta$ .20-25 het oude 'einheitliche' B-verhaal. Het geeft de beschrijving van de totale ondergang van Saul. Voor auteur-B karakteristieke gedachten treffen we aan in het motief van de angst in vers 5, in het vermelden van het afleggen van de koninklijke kledij in vers 8a en in de beschrijving van het dodenmaal in de verzen 23a $\beta$ -25 (van der Lingen 1983, 58-59). Daarna volgt de herbewerkingslaag fase II van R II: vv. 3.8b $\beta$ .10-12.14b (van der Lingen 1983, 116). Met name dubbele opmerkingen in het verhaal van de herkenning van Saul door de vrouw worden door Van der Lingen aan R II toegeschreven. Ook de naam 'Samuël' en het inleidende vers 3, waarin de setting 'Samuël' wordt bepaald, worden aan R II toegeschreven (van der Lingen 1983, 57-58). In de herbewerkingslaag fase III ten slotte zijn nog toegevoegd: vv. 15a $\beta$  $\alpha$ .16a $\beta$ .19a $\alpha$ .19b (van der Lingen 1983, 119). Hiermee trachtte R III een theologische verklaring te geven van fenomenen als het wijken van God. Voorts was er een verder gevorderde onbekendheid met de orakelraadpleging – blijkbaar was de techniek hem onbekend. Zo laat R III bijvoorbeeld in vs. 15a $\beta$ , i.t.t. het oorspronkelijke verhaal in vs. 6, de *Urim* weg. Ten derde maakt hij van de woorden van Samuël een profetische uitspraak. Theologische thema's van R III zijn het 'in de macht geven' van vs. 19 dat uit de Adonai-oorlog-terminologie afkomstig is, en de belangstelling die de R III aan de dag legt voor een goddelijke legitimatie van Davids koningschap (van der Lingen 1983, 55-57).

Kleiner (1995, 230-234) onderscheidt een tweeledige mondelinge overlevering, te weten een waarzegverhaal (vv. 7a-8f.20ab.21ab.22c-25d) en een oproepverhaal (vv. 13a-14e.hi.19b). Deze zouden schriftelijk zijn vastgelegd, waarmee ook vv. 4-6.8g-12d. 12c-e.14fg.15ab<sup>1</sup>.cd.h-16c.19c.20c.21c-22b werden toegevoegd. In een eerste deuteronomistische bewerkingsfase werden vv. 3a-d.17-19a toegevoegd. In een postdeuteronomistische redactiefase werden vv. 12ab.15b<sup>2</sup>.e-g.16d.20de toegevoegd. In de tijd van de oudste mondelinge overlevering (volgens Mommer ten tijde van koning

<sup>60</sup> Met behulp van het onderscheiden van verschillende lagen in de redactiegeschiedenis worden theologische verschillen opgespoord, die eerder ook o.a. de basis vormden van het onderscheiden van de lagen in de redactiegeschiedenis. Ook door middel van andere analyses worden verschillen in taal, stijl en inhoud opgespoord. Maar juist theologische verschillen of verschillen in de beoordeling van personages en personen liggen ten grondslag aan bepaling van de historische setting van een auteur of redactie en daarmee aan de identificatie van een 'nieuwe' bewerkingslaag.

Saul, dus rond de tiende eeuw BCE (Kleiner 1995, 225, nt. 728)) bestond er nog niet zo'n duidelijk verzet tegen de necromantische praktijk van het waarzeggen via een dodengeest. Daarom was het mogelijk het verhaal te vertellen van de eerste koning van Israël die gebruik maakte van deze praktijk. De omschrijving van het beroep van de vrouw (אִשָּׁה בִּילְת־אִיִּב) stamt ook uit deze tijd. In geen enkele latere redactiefase werd de mogelijkheid van de dodenbezweering bestreden. In het waarzegverhaal kwam de profetie nog uit de mond van de vrouw. Omdat dat niet gepast werd geacht werd het waarzegverhaal in een oproepscène veranderd. In latere tijden was er wel aandacht voor de illegaliteit van de handeling (vv. 3.9), maar de totale verwerping van de dodenbezweering is afkomstig uit andere teksten dan 1 Sam 28:3-25 (Kleiner 1995, 225-227).

Dietrich en Naumann (1995, 50-55) menen dat in synchroon onderzoek Saul vooral als tragische figuur wordt voorgesteld, als staand in de schaduw van Gods licht op David, terwijl het diachroon onderzoek nodig blijft om de verschillende lagen in de tekst te kunnen verklaren. Zo wordt dan bijvoorbeeld duidelijk dat de orthodox klinkende laag een late laag is, terwijl de eerdere lagen milder zijn voor dodenbezweering en voor de persoon van koning Saul. Een pre-profetische laag over de mislukte poging van Saul de uitslag van de slag tegen de Filistijnen te verkrijgen van een onderwereldgodheid, was een Noord-Israëlitische poging om vertellend het tragische einde van Saul te boven te komen. In dit verhaal is de praktijk van het bevragen van een orakel nog niet omstreden. De daarop voortbouwende profetische overleveringslaag over de laatste ontmoeting tussen Saul en Samuël laat een donkere schaduw over de praktijk van het bevragen van de doden en over Saul vallen, zodat de ondergang van Saul een goddelijk tintje krijgt: God zelf heeft Sauls einde voorbestemd (Dietrich, Naumann 1995, 108-109).

Een aantal van de hierboven beschreven onderzoekers heeft (delen van) de tekst van 1 Sam 28:3-25 gedateerd. Hieronder een overzicht van de verschillende voorstellen:<sup>61</sup>

---

<sup>61</sup> De bijbelse tijdlijn is gebaseerd op de 'Bible Works timeline' (*Bibleworks 5 [Computerbestand]* 2001). Wanneer auteurs meerdere redacties onderscheiden en gedateerd hebben, zijn de verschillende redacties met cijfers vermeld.



### 2.3. Focus op de tekst (2)

Terwijl in de eerste tijd van de jaren tachtig duidelijk een voorkeur bestaat onder onderzoekers gebruik te maken van de diachrone onderzoeksmethoden, wordt deze voorkeurspositie vanaf de tweede helft van de jaren tachtig steeds meer ingenomen door het synchrone onderzoek, waarin met name gefocust wordt op de tekst in zijn uiteindelijke vorm. In deze aanpak wordt de tekst van 1 Sam 28:3-25 vooral in zijn literaire context gezien, en wordt gekeken hoe de narratieve ontwikkeling van het grotere geheel van het verhaal van Saul in deze perikoop gepresenteerd wordt. Een grote vraag in dit onderzoek is de plaats van het verhaal over Saul in Endor na hoofdstuk 27 en voor hoofdstuk 29, beide onderdeel van het 'David-verhaal'. Zoals in de vorige paragraaf te zien was, hebben ook enkele onderzoekers die focusten op de auteur(s) een antwoord proberen te geven op deze vraag. In tegenstelling tot de auteurs die focussen op de tekst, letten zij vooral op de hand van een redacteur die dit hoofdstuk in zijn literaire context plaatste.

Gunn (1980, 108) meent dat deze tekst centraal staat in het verhaal van het einde van koning Saul. Saul zoekt in totale vertwijfeling naar zekerheid omtrent zijn toekomst. Het woord 'zoeken' ziet Gunn als rode draad in het hele leven van koning Saul. Zelfs zijn naam betekent 'zoeken' en in zijn leven als koning heeft dit zoeken een grote rol gespeeld.

Het grote werk van Fokkelman (1986) markeert de breuk in de trend van het

diachrone onderzoek. Sterker nog, Fokkelman rekent in niet mis te verstane bewoordingen af met de voornaamste conclusie van diachrone onderzoekers naar deze tekst, namelijk het mogelijke weglaten van vv. 17a-19a. Fokkelman beoordeelt deze handelwijze als onderdeel van een negatief waardeoordeel over de tekst dat deze wetenschappers hebben, met name over het voorkomen van herhalingen. Een tekst wordt aldus veroordeeld op dubieuze diachrone wijze waarmee de wetenschappers zich veroordelen tot het construeren van een hypothese over de oorsprong en de redactie van de tekst (Fokkelman 1986, 616, nt. 14). Gebaseerd op grote lijnen in het hele corpus van 1 en 2 Samuël, meer specifiek 1 Samuël 13 – 2 Samuël 1, ziet Fokkelman bovendien geen enkele reden deze verzen als deuteronomistisch te benoemen, en noemt het zelfs een teken van literair analfabetisme om de verzen weg te laten (Fokkelman 1986, 616). Het valt hem erg tegen dat ‘gevoelige lezers en landgenoten’ W. Beuken (1978) en N. Poulssen (1980) deze verzen ook weglaten (Fokkelman 1986, 602, nt. 3).

In 1987 gaat Fokkelman nog eens in op de methodische verschillen tussen hem en zijn voorgangers, gebruik makend van enkele resultaten uit 1986 (Fokkelman 1987). Uitkomsten van en voorstellen naar aanleiding van het onderzoek van exegeten met een diachrone benadering worden door Fokkelman gepresenteerd. Hijzelf heeft een synchrone benadering waarmee hij tot het oordeel komt dat 1 Sam 28:3-25 heel bewust geplaatst is voor 1 Samuël 29 en niet voor 1 Samuël 31. Vs. 18 (17-19a) neemt een centrale plaats in. Op deze plaats worden alleen de relevante opmerkingen voor 1 Samuël 28 weergegeven: 1) bijna alle commentatoren van de twintigste eeuw die zichzelf als kritisch bestempelen, zetten vs. 18 (+19a) tussen haakjes of verwijderen ze als product van laat deuteronomistische oorsprong. Deze toeschrijving aan een redactie wordt als zo vanzelfsprekend beschouwd, dat deze aanname vaak niet eens beargumenteerd wordt. 2) Driver (1913, 213-214, zoals aangehaald in Fokkelman 1987, 132, nt. 8) merkt op dat 1 Sam 28:3-25, een tekst die hij een onafhankelijke vertelling noemt, niet op zijn plaats lijkt. Hij meent dat de volgorde beter zou kloppen, indien het verhaal na 1 Samuël 29-30 gelezen zou worden. Ook dit vindt Fokkelman (1987, 132) typisch voor iemand die diachroon getraind is. Het woord ‘onafhankelijk’ (*independent*) dat Driver gebruikt, waarschijnlijk om aan te geven dat de vertelling eenvoudig als een literaire eenheid gezien kan worden, laat de fragmentatie in de tekstuele benadering van zijn tijd zien. Drivers oordeel ‘niet op zijn plaats’ is volgens Fokkelman karakteristiek voor de wantrouwige (doorgaand voor kritische), negatieve, veroordelende houding tegenover teksten van menig beoefenaar van de diachrone benadering. De positieve vraag voor 1 Samuël 28 zou moeten zijn: ‘zou de auteur een bedoeling gehad hebben met de proleptische plaats van dit hoofdstuk?’ [vóór 1 Samuël 29, niet voor 1 Samuël 31]. Ten slotte is het heel goed mogelijk dat wat wij als bevreemdend ervaren, ons is ingegeven door onze eigen taal en literatuur. Bijvoorbeeld het gebruik van herhaling, hetgeen in het Oude Testament vaak voorkomt (Fokkelman 1987, 134-135).

Terwijl Fokkelman nog zeer negatief staat tegenover de ‘oude’ diachrone methoden, en de nieuwe synchrone methode als enig juiste acht, doet Miscall (1986) een eerste poging een literaire, synchrone analyse te geven zonder de diachrone methoden volledig



te verwerpen. In de introductie beschrijft Miscall waarom hij een synchrone benadering van de oudtestamentische literatuur de voorkeur geeft boven de methoden en resultaten van de diachrone methode. Deze beschouwt hij als verouderd, met name vanwege de neerbuigende en paternalistische beoordeling van de literatuur. Miscalls leeswijze is open en eclectisch; er wordt niet één methode volledig gevolgd. Hij meent dat ook de literaire synchrone methode geen definitieve methode vormt, maar parallel staat naast andere leeswijzen (Miscall 1986, introduction, xvi). Als centraal thema ziet Miscall de zoektocht van Saul, die van de dode geen ander antwoord kreeg dan de dood zelf (Miscall 1986, 172). Als zeer kenmerkend voor Miscall kan zijn beperkte interpretatie worden gezien, evenals het zich ver houden van eigen theologische opvattingen en het open laten van de vragen die de tekst open laat.

Baldwin (1988, 158) ziet als centraal thema van 1 Sam 28:3-25 de zoektocht van Saul aan de vooravond van de slag met de Filistijnen naar iemand die hem raad kan geven, maar waarin hij merkt dat hij totaal geïsoleerd is. Hij neemt inzichten over die eerder door Goslinga (1968, 457-458; 1985, 327-328) werden gepresenteerd, met name over de plaats van de vrouw en Saul tijdens de geestoproeping. Hij probeert de tekst in een historische context te plaatsen, maar focust daarin toch eerder op de tekst dan op de auteur(s).

Berges (1989) ziet het verhaal van 1 Samuël 28 in een groter verband staan van verhalen over de afkeuring van Saul. Nadat Saul twee maal eerder op basis van minachting van de deuteronomische wet was verworpen (1 Sam 13:2-15 – Deut 20:1-19: oorlogswet; 1 Samuël 15 – Deut 20:10-18: bangebod en Deut 25:17-19: aanwijzing tegen Amalek), volgt hier de derde maal. Saul overtreedt het gebod van Deut 18:9-14 (vv. 9-22 waarzeggerij en profetenwet) (Berges 1989, 197-198). Berges meent dat het weglaten van vv. 17-19aα door sommige exegeten niet te rechtvaardigen is. Er bestaat al tegenspraak tussen de verzen in de toespraak van Samuël, en die wordt eerder versterkt dan afgezwakt door het toeschrijven van vv. 17-19aα aan een latere toevoeging. De tegenspraak laat zich volgens hem oplossen wanneer vs. 19 gezien wordt als actualisering door Samuël van reeds eerder gedane voorspellingen. In deze actualisering ziet Berges 3 niveaus: allereerst een algemene uitspraak, daarna de verduidelijking voor Saul en zijn zonen en daarna voor Israël (Berges 1989, 209). Bovendien meent hij (vgl. Fokkelman 1987) dat de structuur van 1 Samuël 27 – 1 Samuël 31 de plaats van het verhaal in 1 Samuël 28 rechtvaardigt. De ordening is logisch, ook al is zij niet chronologisch (Berges 1989, 194).

Brueggemann (1990, 192) meent dat het verhaal staat te midden van de gevaarlijke spelletjes van David. Het hele verhaal is ook doordrongen van de wetenschap dat Sauls dagen als koning geteld zijn en dat David degene is die hem zal opvolgen, ook al is daar ogenschijnlijk nog geen aanwijzing voor (David is op de vlucht). Ook Simon (1997, 73) ziet de redding van David van het vechten met de Filistijnen als kader voor het verhaal in 1 Sam 28:3-25. Holland (2002, 283) ziet hierin zelfs een reden om 1 Samuël 27 en 28 als oorspronkelijk naast elkaar staand te zien; zij delen een dieptepunt van de hoofdpersoon.

Dudichum (2001) ziet Saul als iemand die probeert de verstoorde communicatie met God te herstellen. Hiervoor zet hij achtereenvolgens de dienaren en de vrouw in, en de vrouw verbindt hem weer met Samuël. Hiermee komt Saul het dichtste bij zijn doel, maar van Samuël krijgt hij te horen dat de weg naar God is afgesloten (schema hiernaast: Dudichum 2001, 80).

Todd (1990, 292) ziet ook de relatie tussen Saul en Samuël als een centraal thema in 1 Sam 28:3-25. Polzin (1993) beschrijft eveneens de dynamiek van de relatie van Saul met Samuël. Vanaf 1 Samuël 9 – de ontmoeting tussen Samuël en Saul – is de geschiedenis van beide karakters verbonden op zo'n manier dat hun laatste ontmoeting in 1 Samuël 28 een passende conclusie genoemd kan worden. In de verhalen over hun relatie komen onder andere de relatie koning-profeet – met daarin het machtsspel tussen beiden, waarin volgens Polzin Samuël zijn kwijnende macht probeerde te vergroten door steeds meer voorspellingen over Saul te doen – en Sauls geleidelijk afglijden naar wichelarij en waarzeggen (o.a. 1 Samuël 14; 15:23) als rode draden naar voren. De keuze van de verteller om Sauls laatste lot mee te laten delen door een profetisch medium – of een mediumachtige profeet – geeft een andere link aan tussen het lot van Saul en de uiteindelijke ballingschap van Israël. Polzin haalt de woorden van Mozes aan uit Deut 18:10-11, waar Israël gewaarschuwd wordt zich ver te houden van mediums, geestoproepers en waarzeggers. In Deut 8:20 zegt Mozes dat Israël zal omkomen als het niet naar God luistert. Deze combinatie zouden de Israëlieten in ballingschap als reden van Sauls ondergang en die van henzelf hebben verstaan. Aan het einde van zijn leven gaat Saul naar een medium, aan het einde van het koninkrijk Israël worden de foute handelingen van de ene koning (Manasse – 2 Kon 21:6) en de hervormingen van een andere (Josia – 2 Kon 23:24) in verband met geestoproepers en waarzeggers vermeld. Zo is hun lot net als dat van Saul verbonden met dit thema (Polzin 1993, 220-221).

Craig Jr. (1994) ziet 1 Samuël 14 en 28 als een inclusie. Volgens hem worden in beide hoofdstukken de verschillende effecten van het beeld van een koning die geen antwoorden kan krijgen gecombineerd om het thema van verval, van teruggang te versterken; de herhaling van beelden duiden op een specifieke retorische strategie. Gefocust wordt op vragen, die in ieder hoofdstuk veel voorkomen, op de naam van de koning, die ook een verwijzing is naar het werkwoord 'vragen', en op de antwoorden die de vragen oproepen. Toch heeft de interrogatieve vorm volgens hem meer functies dan informatie zoeken. Subtiele verschuivingen in taal spelen een belangrijke rol bij de karakterisering; bovendien accentueren ze grotere thema's. Door semantische velden van beloften en banvloeken, van hongerige personages, van het slagveld op de achtergrond, zelfs de kleding en de nachtelijke beschutting, wordt het beeld versterkt van een koning, tastend zoekend naar informatie. Op fonologisch niveau wordt de aandacht getrokken door woordspelen. Het semantisch veld van woorden die voor wat betreft klank met elkaar in verband gebracht kunnen worden laten gebeurtenissen en gedachten oplichten, zoals שָׂאֵל *Saul* en יִשְׂאֵל *gevraagd*, יִתְחַפֵּשׂ *vermomde zichzelf* en

מִתְנַקֵּשׁ *in de val lokken*, מִיָּתְנִי *mijn dood bespoedigen* en רִמִּיתִי *jij hebt mij bedrogen*. Andere woorden klinken juist geïsoleerd, zoals בָּקַשׁ *zoeken* en שָׁמַע *luisteren*, vanwege de belangrijke rol die zij spelen in het benadrukken van thematische lijnen. Ten slotte stelt Craig dat de retorische vragen en de vragen waar geen antwoord op komt een belangrijke rol spelen in 1 Samuël 14 en 28, omdat ze de intentie van de sprekers laten zien en daarmee hun positieve en negatieve eigenschappen (Craig Jr. 1994, 239).

De volgende auteurs hebben de tekst duidelijk vanuit een religieus standpunt beschreven. Bergen (1996, 265, nt. 149) heeft een commentaar vanuit een gelovig standpunt geschreven; meer vanuit de eigen opvattingen dan kijkend naar de opvattingen in de tekst. Zo wordt de opmerking in 1 Kron 10:14 dat Saul God niet geraadpleegd had als juist gezien, ondanks 1 Sam 28:6. Immers, zo stelt Bergen, de uiteindelijke bron van raad was niet Adonai.

F. de Miranda (1983, 222), kenner van het werk van Martin Buber, geeft – niet als bijbelwetenschapper – een hedendaagse visie op de tekst. Het verhaal van 1 Samuël 28 staat in een neerwaartse lijn van Saul, die te zien is vanaf 1 Samuël 15. Sauls wanhoopsdaad in Endor is voor De Miranda een logische stap, omdat in het verleden goddelijke openbaring Saul nooit anders dan door Samuël had bereikt. Omdat hij een eenheid in de theologie van de tekst probeert te zien, en vooral omdat De Miranda niet zozeer kijkt naar wat bedoeld is, maar naar wat in de tekst als religieus boek nú gezien wordt, zou hier sprake kunnen zijn van een canonieke leesmethode (zie Barton 1984, 84).

Deurloo en Eykman (1984) presenteren verschillende verwerkingswijzen (van exegese en interviews tot liederen en toneel) van het verhaal van Saul en David. David wordt als berekenende troonsbedreiger gezien, die het aanlegt met de Filistijnen om een voet tussen de deur te krijgen. Rond 1 Samuël 28 komen de lijnen van ‘de gecompromitteerde’ en ‘de ontluisterde’ samen (Deurloo, Eykman 1984, 87). Ook Dudichum (2001, 94ff) verwerkt haar analyse van 1 Sam 28:3-25 tot een didactische uitwerking voor gebruik op middelbare scholen. Angert-Quilter (2001, 55.72) beschrijft met name de portrettering van de vrouw in een intertekstueel onderzoek naar de verwerking en de interpretatie van de bijbeltekst in *David et Jonathas* van Charpentier (1671) en in *Saul and David* van Carl Nielsen (1901). Met name wordt gekeken hoe de vrouw wordt geportretteerd.

Exum (1992, 22) beoordeelt de tekst als een tragisch verhaal: ‘For sheer starkness and terror, and in its gripping evocation of isolation and hopelessness, this scene stands out in biblical narrative.’.

#### 2.4. Focus op de lezer(s) (4)

In de focus op de lezer(s) wordt bedoeld de focus op of het zoeken naar de *implied reader*, dus de veronderstelde lezer, de lezer die de auteur voor ogen had toen hij een de tekst schreef. Binnen deze focus is men gericht op het ontdekken van de voorkennis die

de auteur bij zijn lezer veronderstelde. De gebruikte methoden in bijbelwetenschappelijk onderzoek zijn de retorische analyse en het zoeken naar de strategieën die de auteur gebruikt om de lezer bij zijn verhaal te betrekken. De resultaten van dit onderzoek bieden ons een blik op het wereldbeeld, de cultuur van de historische lezer, voor zover in de tekst verondersteld.

Behalve losse opmerkingen van onderzoekers dat de lezer van toen blijkbaar wist hoe een geest werd opgeroepen, en dat de auteur daarom de handelingen van de vrouw niet beschrijft in vs. 12, wordt niet gefocust op de *implied reader* in het onderzoek naar 1 Sam 28:3-25. Onderzoekers hebben de focus wel opgerekt van de *implied reader* naar de hedendaagse lezer. Een voorbeeld hiervan zijn auteurs die lezers als gelovige begeleiden in het verstaan van de tekst,<sup>62</sup> en Fokkelman (1986). Fokkelman focust allereerst op de tekst van de verhalen in de Samuëlboeken (focus 2). Met behulp van detailanalyses wordt op de tekst als narratieve kunst gereflecteerd. Dit gebeurt op het niveau van ‘texture’, dat wil zeggen de kleine elementen van een tekst zoals geluiden, woorden, syntaxis, clauses en zinnen, en op het niveau van ‘structure’, namelijk de compositie van grotere eenheden van opeenvolgende teksteenheden (sequenties), en directe redes, subscènes, scènes en ‘acts’. Deze ronde van analyse leverde zo’n schat op aan semantische potentie, dat Fokkelman een tweede (psychologische analyse naar het psychologisch inzicht van de verteller) en derde (naar de spiritualiteit van de werken, waardoor de lezer in contact komt met de verhalen) interpretatieronde nodig achtte (Fokkelman 1986, tekst achterflap).

De *Midrasj* geeft een psychologisch inzicht over de situatie van het oproepen van geesten; degene die de geest oproept (de vrouw in ons verhaal) ziet de geest maar hoort hem niet; degene die de geest nodig heeft (Saul) hoort de geest maar ziet hem niet; degene die de geest niet nodig heeft ziet noch hoort hem (de dienaren van Saul, in de *Midrasj* Abner en Amasa genoemd). Fokkelman vindt deze aardse en relaxte benadering van dood, het consulteren van doden en het oproepen van geesten, zoals ook elders in de *Haggada* te vinden is, weldadig en een hermeneutisch alternatief voor moderne theologen, die vanuit hun a priori dogmatische voorstellingen geen ruimte laten voor wat de tekst te zeggen heeft. Zo is er bij hen geen ruimte voor bijvoorbeeld de rol van de noodzaak van een geest in het veld van perceptie, interactie en paragnostische krachten. Fokkelman meent dat hij heeft gewaakt niet in deze valkuil te vallen omdat zijn interpretatie slechts de tekst, en niet diens ontstaansgeschiedenis betreft. Hij zoekt betekenis slechts in de linguïstische symbolen en hun patronen, en hoeft zich daarom niet beïnvloed te weten door de stromingen in de westerse cultuur, die alles wat te maken heeft met dood en pijn als anti-leven probeert uit te roeien. Deze houding noemt

---

<sup>62</sup> In de eerste helft van de twintigste eeuw was Dietrich Bonhoeffer een voorbeeld van deze focus. Hij doceerde zijn studenten dat zij elke maal als zij de bijbel lazen zich ervan bewust moesten zijn, dat God op dat moment met hen sprak. Zij moesten de bijbel steeds op zichzelf betrekken. Een oud-studente van hem vertelde dit in een interview in de documentaire *Bonhoeffer, aflevering: Theoloog in verzet*, uitgezonden door de EO op Nederland 1 op 9 juni 2004.

Fokkelman primitief (Fokkelman 1986, 617, nt. 16).

Volgens Fokkelman vertelt de profeet niets nieuws aan Saul; hij bevestigt slechts diens bange vermoedens. Het enige wat nieuw is, is dat het de profeet is die het vertelt, en de zekerheid die Saul krijgt over zijn lot. Daarmee is de dodenraadpleging een mijlpaal in Sauls fysiek en mentaal proces zich op zijn einde voor te bereiden. Bij dit afscheid van zijn leven wordt Saul begeleid door de vrouw, wier beroep hier de buitenste poort van de dood symboliseert, en door Samuël, die helemaal zichzelf is. Volgens Fokkelman maakt het centrale thema van Sauls groeiproces de vraag naar de realiteit van de verschijning overbodig. De bepalende factor is dat de boodschap herkenbaar en waar is in Sauls perceptie (Fokkelman 1986, 617-618). Een moderne lezing, die niet gebaseerd is op de aanname dat het bijbelverhaal altijd letterlijk genomen moet worden, kan hier volgens Fokkelman zelfs aan toevoegen dat wat in vv. 16-19 gebeurt volledig weergeeft wat zich afspeelt in Sauls onderbewustzijn. Deze boodschap van Sauls ware zelf is gegoten in een realistische voorstelling, om zo de intrinsieke waarde van deze vorm van inzicht te vergroten, en de lang tegengehouden waarheid te doen accepteren (Fokkelman 1986, 618).

Fokkelman bedoelt met deze ‘moderne’ lezing beslist een psychologische lezing, die hem inderdaad ver van de tekst en zijn eigen gedetailleerde analyse ervan wegvoert. Daarmee wordt mijns inziens duidelijk dat we hier met een andere focus te maken hebben dan in de rest van zijn commentaar, waarvan de bespreking hierboven bij de tweede focus, op de tekst, besproken is.

## 2.5. Een vijfde focus?

De laatste jaren zijn er steeds meer auteurs die zich niet meer beperken tot een bepaalde focus, maar op meerdere, verschillende wijzen focussen. Zo wordt met name de tweede focus – op de tekst – steeds meer ook verwerkt door mensen die oog hebben voor de ontstaansgeschiedenis van die uiteindelijke tekst – de derde focus. Ook worden in het onderzoek waarbij gefocust wordt op de tekst elementen gevonden die wijzen op de context van de tijd waarin hij is ontstaan (de eerste focus).<sup>63</sup> Met name het onderzoek naar de veronderstelde – historische – lezer (de vierde focus) biedt aanknopingspunten om het historische onderzoek verder uit te breiden.

Daarmee lijkt een nieuwe manier van het kijken naar teksten in opkomst. Het meest recente bestudeerde artikel over 1 Sam 28:3-25 maakt een nieuwe combinatie van de contextuele wereld en de wijze waarop de auteur(s) deze doen klinken in de tekst via de taal (Arnold 2004). Deze methode maakt gebruik van de concepten die in elke taal de inhoud van de woorden bepalen voor de auteur. Een lezer uit dezelfde historische en culturele context herkent deze concepten en daarmee de inhoud of bedoeling van de tekst. Hij of zij weet of iets typisch of juist a-typisch is voor een beschrijving van

---

<sup>63</sup> Zie de schematische weergave van het onderzoek in de afgelopen 25 jaar in de vijfde paragraaf van dit hoofdstuk (pg. 82-83).

bijvoorbeeld het oproepen van geesten. Of een woord een terminus technicus was of juist niet. Daarmee kan de historische lezer subtiele lagen in een tekst eenvoudig begrijpen. De moderne lezer kent deze concepten niet. Wij hebben onze eigen concepten van onze woorden. Wij kijken door onze ogen en met onze taalconcepten naar de oude tekst. Om echter een zelfde gelaagde betekenis in de tekst te vinden, zullen wij op zoek moeten gaan naar de concepten die aan de taal van de oude tekst haar betekenis geven. In dit type onderzoek wordt gefocust op concepten in de taal, waarbij de focus op de contextuele wereld die de inhoud van de concepten bepaalt, de focus op de taal van de auteur(s), en de focus op de tekst waarin de taalconcepten betekenis hebben gekregen allemaal een rol spelen. Daarnaast blijft men het perspectief van de moderne lezer met zijn eigen taalconcepten in het oog behouden. Als gebruikte methode noem ik het cognitief semantische onderzoek. De dynamische relaties tussen de verschillende objecten waarop gefocust kan worden binnen het cognitief semantisch onderzoek maken het tweedimensionale schema van Barton minder geschikt om de vijfde focus met de andere vier in één diagram te plaatsen. Het voorstel hieronder geeft namelijk de dynamiek in de relaties niet weer.<sup>64</sup>

Barton (1998)<sup>65</sup> sprak de wens uit dat bijbelwetenschappers de verschillende methoden met hun oriëntaties en perspectieven zouden gaan combineren. De verwachting is dat het cognitief semantische onderzoek een integrerend beeld oplevert waarin de andere methoden elkaar aanvullen in een nieuw, genuanceerd beeld van de betekenis en inhoud van (een deel van) de tekst.

In zijn artikel zoekt Arnold (2004) naar de concepten die te maken hebben met de tegenstelling tussen Saul en David – necromantie (dodenbezwering) en cleromantie (een term door Arnold gekozen als tegenhanger van de illegale necromantie, duidend op het legale raadplegen van orakels, in 1 en 2 Samuël waarschijnlijk door met lotstenen te werpen) (Arnold 2004, 200, nt. 2). De Deuteronomist gebruikt deze tegenstelling om Saul (necromantie) als falende koning tegenover David (cleromantie) te plaatsen (Arnold 2004, 199-200). David maakt vaak gebruik van cleromantie om raad van God te verkrijgen (1 Sam 22:10; 23:2.4; 30:7-8; 2 Sam 2:1; 5:23; vgl. ook 1 Sam 22:13.15 – waar overal de terminus technicus שאל met ב- יהוה / Adonai] werd gebruikt), terwijl Saul op zijn eigen inzicht en instinct moet vertrouwen, sinds hij in 1 Samuël 22 met het doden van de priesters van Nob geen toegang meer heeft tot de *Urim* en de *Thummim* (Arnold 2004, 210). De Kroniekschrijver heeft volgens Arnold de tegenstelling tussen necromantie en cleromantie nog scherper gesteld, door Sauls hele leven rondom deze tegenstelling samen te vatten (1 Kron 10:13-14). Daar wordt dezelfde terminus technicus gebruikt als in de Samuëlboeken: שאל met ב- יהוה / Adonai]. De tegenstelling past in de lijn van het verhaal van Kronieken, welks auteur gericht was op de legitimatie

<sup>64</sup> Vergelijk het diagram van Barton in de eerste paragraaf van dit hoofdstuk (pg. 32).

<sup>65</sup> Zie de laatste alinea van de eerste paragraaf van dit hoofdstuk (pg. 33).

van het huis van David (Arnold 2004, 212).

### 3. Grote lijnen in de uitleg van 1 Sam 28:3-25

In het onderzoek dat ook in de vorige paragraaf gepresenteerd werd, worden vele aspecten van de tekst van 1 Sam 28:3-25 onderzocht en uitgewerkt. Sommige auteurs behandelen zo ongeveer elk mogelijk denkbaar aspect, zoals Fokkelman (1986). Anderen vertellen in één pagina wat zij als centrale verhaallijn beschouwen en beschrijven alleen een eerste interpretatie, zoals De Miranda (1983). Vooral de laatste jaren wordt in boeken en artikelen in plaats van een volledig commentaar een uitwerking van één aspect van de interpretatie van het verhaal gegeven. Zo wordt bijvoorbeeld de tragiek van de persoon van Saul behandeld door Exum (1992), waarbij gefocust wordt op de rol van God in het verhaal. Of worden door Craig Jr. (1994) de retorische aspecten van het zwijgen van God in de Saulverhalen onderzocht. 1 Samuël 28 wordt dan behandeld als een onderdeel van het hele Saulverhaal. In deze paragraaf kijken we naar de beoordeling van de personages in 1 Sam 28:3-25, die bij de meeste interpreten beschreven worden. Bovendien bekijken we ook de antwoorden die tegenwoordig gegeven worden op de centrale vraag in de historie van de exegese van 1 Sam 28:3-25: 'Is het Samuël zelf die verschijnt, of niet?'.

#### 3.1. Oordeel over Saul

Belangrijk voor de visie op de tekst van 1 Sam 28:3-25 is het oordeel over Saul. Wordt dit verhaal als een teken van zijn zwakte gezien, of wordt juist de onmacht van de mens Saul zichtbaar in zijn pogingen zijn leven en het hem opgedrongen koningschap (zie 1 Samuël 10) voor hemzelf of zijn zonen te behouden?

##### 3.1.1. Positief

De exegeten die op de ontwikkeling van de tekst gefocust hebben, dus op de auteur(s), en die een positievere kijk op het handelen en het karakter van Saul hebben, kunnen ook niet anders dan – in de lijn van de wetten die elders in het Oude Testament beschreven zijn – Sauls handelen veroordelen. Zij vinden echter dat daarin nog geen karakterzwakte zichtbaar hoeft te worden. Zo ziet Poulssen (1980, 148) als centraal thema in 1 Sam 28:3-25 het archetypische verhaal van een in toenemende duisternis ten einde toe zoekende mens – in zijn zoeken haast Kafka-achtig. En zo plaatst Stoebe (1973, 490) als 'verzachtende omstandigheden' de drie manieren waarop Saul geen antwoord van God kreeg (1 Sam 28:6) in een literaire context: de andere ontwikkelingen in zijn geschiedenis maakten het reeds onmogelijk een orakel, een priester of profeet te raadplegen (vgl. 1 Sam 23:6). We hebben hier dus niet te maken met een karakterzwakte van Saul. Bovendien ziet Stoebe vv. 17a-19aα als latere aanvulling, met als argument dat de inhoud ons tegen de borst stuit, als verwijt achteraf in het wellicht donkerste uur van Sauls leven (Stoebe 1973, 495). Ook Seebass (1980,

126) meent een verschil te zien in de ondergang van de zonen van Eli<sup>66</sup> en de ondergang van Saul, die volgens hem valt als één van de besten van Israël. Volgens Donner (1983, 239) heeft de verteller zich niet laten verleiden Saul te veroordelen voor zijn misstap, en is hij niet verder gegaan dan het in de religieuze context van Sauls verbod plaatsen van diens handelen.

Humphreys (1980, 78-80) noemt de grote rol voor de relaties het centrale element in het verhaal van Saul. De relatie van Saul met Samuël gaat verder dan die tussen koning en profeet. Alleen een zeer elementaire band kon Saul naar Endor doen gaan. De belangrijkste relatie van Saul is die met God. Deze relatie speelt zich af in een veld van uitverkiezing tot verwerping, van ondersteuning tot zwijgen en vijandschap. De tragiek in Sauls relatie met God is opvallend ten opzichte van het meer normatieve Israëlitische begrip van Adonai en zijn daden. De tragiek lijkt meer op de klassieke Griekse tradities. Humphreys haalt Von Rads uitspraak over de dimensies van de Saultradities aan, die stelt dat de verhalen over Saul de ongelukkige koning met een diepe menselijke sympathie volgen, en een tragedie ontvouwen die in de laatste act een plechtige grandeur laat zien (von Rad 1962, 324-325, zoals aangehaald in Humphreys 1982, 112, nt. 5).

Volgens Dietrich (1992, 24) ademt de hele tekst een sympathie voor de held, Saul. Dudichum (2001, 82-83.91) stelt dat enerzijds door de rede van Samuël een zeer negatief beeld geschetst wordt, maar anderzijds de lezer zich met Saul, zijn gevoelens en zijn veranderingen kan identificeren waardoor hij toch positief beoordeeld wordt.

Een voorbeeld van de wijze waarop exegeten die op de tekst focussen positief naar Saul kijken maar daarbij zijn handelingen toch veroordelen, vindt men bij Deurloo en Eykman (1984). Saul is de gezalfde koning in nood. De situatie van David in 1 Samuël 25 wordt naast die van Saul in 1 Samuël 28 geplaatst. David wordt gered door een vrouw die initiatief neemt. Saul vraagt vertwijfeld naar een vrouw die macht heeft over dodengeesten. Ondanks het verbod daarop wil Saul toch proberen de profetie uit de onderwereld te raadplegen. Echter, niets anders dan een boodschap van dood zal hem daar tegemoet komen. Vanwege de triestheid van het verhaal meent Deurloo dat niemand die dit verhaal leest iets anders dan mededogen kan voelen. En alle deernis die gewekt wordt, krijgt aan het slot gestalte in de vrouw, die we toch maar liever niet de 'heks' van Endor moeten noemen. Zij brengt met al haar zorg de laatste eer aan de nog maar nauwelijks levende 'gezalfde van de HEER' (1 Sam 28:24-25) (Deurloo, Eykman 1984, 87-89). De laatste maaltijd van Saul noemt Deurloo een 'dodenmaal'. In de verhalen na 1 Samuël 28 wordt David gerehabiliteerd door de Amalekieten te verslaan die Saul niet aan kon, terwijl Saul slechts nog zijn dood rest (Deurloo, Eykman 1984, 89).

De afloop van het verhaal wordt door Fokkelman (1986, 622) gezien als een uiteindelijke uitnodiging aan Saul zich over te geven aan de waarheid dat alles voorbij

---

<sup>66</sup> Het oordeel over de zonen van Eli is te vinden in 1 Samuël 2, hun ondergang in de strijd tegen de Filistijnen in 1 Samuël 4.



is. Allerlei aspecten uit het verhaal van 1 Sam 28:3-25 bereiden dit voor: het professionele contact van het medium met de dood, haar beroepsmatige relatie met de onderwereld, de moederfiguur die de vrouw is in de laatste scène, de aarde die Samuël voor een moment loslaat en dan Saul opvangt wanneer deze languit tegen de grond valt.

Exum (1992, 22-23) ziet Saul als tragische held, die niet kan en wil accepteren dat zijn lot onduidelijk is – zoals Oedipus, hoewel voor beiden de gruwelijke waarheid omtrent hun lot steeds meer onontkoombaar werd. Hierdoor slaat Saul een ambigue weg in, nadat God hem niet wilde antwoorden, om antwoorden te krijgen van Samuël, die hem al had afgewezen. God had nog nooit rechtstreeks tot Saul gepraat, altijd via Samuël, dus is de poging van Saul met God te praten ook al tragisch te noemen. Na Sauls reis tot in de afgrond van godverlatenheid in 1 Samuël 28 vindt Exum Sauls dood in 1 Samuël 31 zelfs een anticlimax.

### 3.1.2. Negatief

De exegeten die focussen op de auteur(s) die het werk schreven en de ontstaansgeschiedenis van de tekst (het zogenoemde diachrone onderzoek) beschrijven allemaal op vergelijkbare wijze de inhoud van de tekst. De interpretatie van de handelingen van Saul, en daarmee samenhangend de beoordeling van Sauls karakter lopen het meest uiteen. Dit oordeel lijkt los te staan van het beeld over het ontstaan van de tekst van 1 Sam 28:3-25, en ook van het oordeel over vv. 17a-19a; of men vindt dat deze verzen wel of niet in een oorspronkelijke tekst hebben gestaan lijkt niet van invloed op de visie op de persoon Saul. Passend in de lijn van de theologische veroordeling van Sauls handelen – ondanks het verbod raad vragen aan dode geesten – beschouwen de meeste exegeten Saul negatief. Zij bezien deze tekst zoals McCarter (1980, 423): volgens hem is deze perikoop – ook door de redactie – bedoeld om Sauls totale verwijdering van Adonai aan te geven in contrast met de goede relatie tussen Adonai en David. Saul wordt afgeschreven door God vanwege David, hij valt en gaat ten onder aan zijn eigen ongehoorzaamheid. Deze en vergelijkbare termen worden Saul nageworpen in het diepst van zijn nood (zie ook Beuken 1978, 4.11). Bovendien meent Beuken (1978, 12) dat Saul zijn lot zelf opzoekt door zijn tocht naar het medium. Als hij de maaltijd van de vrouw ten slotte accepteert, doet hij een gebaar dat hem tegenover God en diens profeet plaatst (Beuken 1978, 13). Met de wens Samuël op te roepen lijkt Saul Adonai een antwoord te willen afdwingen, stelt Van Zyl (1989, 131). Maar wat Saul vergeet, is dat Adonai zich door geen mens laat dwingen. Stolz (1981, 172-173) meent zelfs een licht komische inslag te zien in de sage of anekdote, vanwege de onmacht van de ouder wordende Saul om zijn problemen op te lossen.

Cartledge (2001, 320-328) noemt Saul iemand die wel vraagt (de betekenis van zijn naam), maar niet luistert. Saul krijgt geen antwoord van God; wellicht zou hij dat wel gekregen hebben als hij berouw had getoond voor zijn ongehoorzaamheid. Het is een verhaal met veel ironie; het voor de lezer duidelijk dat Saul zowel wetgever als wetbreker is, en er wordt gespeeld met de naam van Saul en het werkwoord voor 'vragen'. Bovendien zal Saul sterven met een eeuwig verblijf met zijn antagonist

Samuël in het vooruitzicht!

De exegeten die focussen op de tekst waren aan het begin van de jaren tachtig over het algemeen erg positief over de persoon van Saul. Een uitzondering hierop zijn Baldwin (1988), die in zijn commentaar van 1 en 2 Samuël de positievere beoordeling veroordeelt en Berges (1989), die een thematisch onderzoek schreef naar de verwerping van Saul. Baldwin eindigt zijn commentaar met een betoog over hoe over de persoon Saul gedacht moet of kan worden. Hij stelt dat Saul goed begonnen was, maar al snel tekenen vertoonde van weerstand tegen het voorschrift van Samuël dat de koning Gods gehoorzame dienaar diende te zijn, die elke opdracht van de profeet letterlijk zou willen uitvoeren. In 1 Samuël 13, in de oorlog met de Filistijnen, had Saul Gods veroordeling al verdiend, en het vonnis dat zijn koningschap zou eindigen gekregen. Hij stelt dat in recente literatuur veel sympathie is geuit voor Saul, doordat meer nadruk op de omstandigheden gelegd wordt, of doordat gezegd wordt dat Saul geen mogelijkheid had om Gods genade te vragen (Gunn 1980, 66, zoals aangehaald in Baldwin 1988, 162, nt. 2). Omdat Saul na de oorlog met de Amalekieten tegenover Samuël heeft betoogd dat hij naar de stem van het volk geluisterd had, merkt McCarter (1980, 270, zoals aangehaald in Baldwin 1988, 162) op dat democratie net zo min een acceptabele vervanging voor profetische theocratie is als monarchie!<sup>67</sup>

Men zou vanuit een moderne westerse opvatting over de stem van het volk geneigd zijn Sauls behandeling als onsympathiek te classificeren, maar Baldwin meent dat Saul hoe dan ook geen echt leiderschap heeft uitgeoefend. Bovendien ziet Baldwin het karakter van Saul als constant: hij meent het goed – hetgeen hij liet zien door bijvoorbeeld de geestbezweerders en mediums uit het land te verwijderen –, maar in het oproepen van Samuël laat hij enerzijds zijn afhankelijkheid van de profeet zien, en anderzijds zijn onbegrip over de raad die hij eerder al had ontvangen. Hem kon niets nieuws meer verteld worden over zijn lot (Baldwin 1988, 162-163). Saul, die vernederd was door Samuël ten overstaan van zijn eigen leger bij Gibeon en Gilgal, is als hij naar Endor gaat niet meer dan een nerveus wrak, niet in staat een leger te leiden. Sauls trots, in combinatie met zijn jaloersheid ten opzichte van David, hadden hem zijn troon en dynastie gekost (Baldwin 1988, 163). De tocht naar Endor heeft Saul uiteindelijk niets opgeleverd. Hij was volgens Baldwin zelfs beter af geweest zonder de aankondiging van zijn dood. Zijn moreel is er zeker niet op vooruit gegaan. Bovendien deed het hem geen goed toen hij deed wat hij zelf als onwettig had verklaard. Gods woord was al bekend; God antwoordde niet meer, omdat er niets meer te zeggen viel (Baldwin 1988, 164).

Ook Brueggemann (1990, 193-195) ziet Sauls handelen als teken van zijn morele uitputting, zijn vertwijfelde geloof en zijn mislukte leven. Saul gaat in tegen de religie

---

<sup>67</sup> Het begin van Sauls aanstelling als koning kan mijns inziens hiermee in verband gebracht worden; het volk had om een koning gevraagd, en God had hem gegeven. Hoe erg kan het zijn naar het volk te luisteren, als God het ook doet?

van Samuël, tegen het verbod van Deuteronomium, tegen zijn eigen koninklijke verbod. Met dit laatste laat hij zijn beschamende innerlijke ongerijmdheid zien, en wordt duidelijk dat hij eigenlijk geen koning meer is. Na de verschijning van Samuël wordt in het neervallen van Saul zichtbaar dat hij een gebroken man is, mislukt, meelijwekkend, krachteloos. Robinson (1993, 142) voegt daar nog aan toe dat Saul alles aan zichzelf te danken heeft, omdat hij van een relatie met God naar een relatie met het kwaad ging, en de mens kan nu eenmaal niet zonder God. Keck (1998, 1183) vindt Saul in vergelijking met de vrouw de zwakke, de ontrouwe, de zielige.

Craig Jr. (1994, 230) ziet een duidelijk beeld van een koning op weg naar de ondergang, die alles nog probeert om het tij te keren. Door de opbouw van de tekst heeft de auteur een web gesponnen waarin de koning zichzelf vastdraait, waarin de vrouw en Samuël Saul beschuldigen, en waarin de hele context dezelfde boodschap naar Saul schreeuwt: geef het op, het is over! Door de handeling van 1 Samuël 28 versterkt Saul zijn eigen ondergang alleen maar. Ook Reis (1997, 19) is duidelijk in haar oordeel; juist omdat zij in de laatste verzen van 1 Samuël 28 nog een versterking van de foute keuzes van Saul ziet, vindt zij dat het verhaal de afschuw over Sauls handelen zo versterkt, dat er geen ruimte is hem als een tragische held te beschouwen.

Polzin (1993, 220-221) verbindt aan zijn negatief oordeel over Saul een negatief oordeel over Israël; Sauls lot is verbonden met het lot van Israël; hij luisterde net als zij niet naar God en werd net als zij bestraft. Deze interpretatie zou met name in de tijd van de ballingschap als waarschuwing hebben geklonken.

Bergen (1996, 264) is een duidelijk voorbeeld van een auteur die vanuit een gelovig standpunt schrijft en daarmee de theologische veroordeling van Sauls handelen sterk laat meewegen in het oordeel over diens persoon. Het opzettelijk ingaan tegen een van de belangrijkste verboden in de Torah – het raadplegen van een ander dan God – was een hoofdzonde en veroorzaakte binnen een etmaal de dood van Saul. Dit is voor ons een aanmaning te denken aan de snelheid en zekerheid van de straf van God voor diegene die het goddelijke woord geweld aan doet. De eed van Saul aan de vrouw (vs. 10) zorgde ervoor dat God tegen zichzelf werd opgezet, en was behalve dom ook nog godslasterlijk (Bergen 1996, 266). Angert-Quilter (2001, 60-61) ziet in Saul eigenschappen die meestal aan de ‘heks’ worden toegedicht: hij is bang, hij vermomt zich en misleidt de vrouw. Holland (2002, 291) meent dat God ook lijdt aan het verval van zijn geliefde Saul, die zelf geen vertrouwen in en liefde voor God had.

### 3.1.3. Neutraal

Leek het in het verleden haast onmogelijk Saul neutraal te beschrijven, moderne auteurs proberen dit wel. Todd (1990, 12) beschrijft de vrouwenverhalen in 1 Samuël 16 – 1 Koningen 2, die volgens haar op scharnierzakken in de verhalen over de mannen geplaatst zijn. Zij geeft aan dat (mannelijke) exegeten deze vrouwen vaak over het hoofd zien, of hun daden en woorden bagatelliseren in het kader van de verhalen van de mannen. Haar beschrijving van Saul is dan ook in het kader van de beschrijving van de vrouw. Daarin spreekt ze niet speciaal een oordeel uit over de eerste koning van Israël.

Ook Schroer (1992, 119) beschrijft slechts de illegaliteit van het handelen van Saul, zonder een waardeoordeel uit te spreken. Simon (1997, 91) noemt 1 Sam 28:3-25 weliswaar een soort moraliserend verhaal, toch meent hij dat de verteller geen gebruik heeft gemaakt van het karikaturiseren van de personages; er is sympathie mogelijk voor de zondaar Saul en voor de vrouw. Wel is het verhaal duidelijk in de afwijzing van Saul als gevolg van zijn handelen: het is zijn eigen schuld. Evans (2000, 124) meent dat ondanks de duidelijke veroordeling in dit verhaal dat Saul op zijn dieptepunt laat zien, de onderliggende gedachte blijft dat Saul de potentie had gehad een goede koning te zijn, en dat hij ook soms zijn verantwoordelijkheden had genomen om het volk Gods wetten te laten volgen. Pirson (2002, 12) ziet Saul in het verhaal van Saul en de 'heks' van Endor als menselijke, tragische persoon, die niet kan voldoen aan de eisen die Israëls God aan hem stelt, en hieraan ten onder gaat. Aus (1994, o.a. 169) noemt het oordeel van de joodse traditie over de handelswijze van Saul: Saul is door zijn lot tegemoet te gaan niet weggelopen voor zijn verantwoordelijkheden, waarmee zijn zonden met zijn dood zijn goedge maakt.

### 3.2. Oordeel over de vrouw

De exegeten zijn het er over eens dat het beroep van de vrouw haar buiten de jahwistische religie plaatst, en dat haar beroep daarmee voor Saul als koning van Israël af te wijzen was. Hieraan wordt in de tekst zelf gerefereerd door de opening in vs. 3: het verwijderen door Saul van de gehele beroepsgroep van de vrouw, en door de herhaling hiervan in vs. 9. De beoordeling van de handelingen en het karakter van de vrouw verschillen echter.

#### 3.2.1. Positief

Een grote groep exegeten beoordeelt de vrouw als persoon positief. Zo vindt Goslinga dat er geen negatieve connotatie te vinden is in de Hebreeuwse woorden die in 1 Sam 28:3-25 gebruikt worden om de vrouw te omschrijven. Deze woorden zijn: אִשָּׁה *wrouw, beheerster van geesten* vs. 7 (2x); הָאִשָּׁה *wrouw* vv. 8, 9, 11, 12 (2x), 13, 21, 23, 24; שִׁפְחָתָךְ *jouw dienaars* vs. 21, 22. Daarom wijst Goslinga (1968, 455) vertalingen als *heks* of *toverkol* af, net als Stolz (1981, 173). Miscall (1986, 618) vindt *knowledgeable woman* een betere vertaling. Hij plaatst de vrouw in de lijn van veelwetende vrouwen als Hannah en Abigaïl. Angert-Quilter (2001, 60) heeft een interessant voorstel voor de titel van de vrouw: analoog aan 'midwife', *vroedvrouw*, zou zij *spirit wife* genoemd kunnen worden. Zij brengt immers de geesten ter wereld. Voor Green (2003, 433) is ze, als aanvulling op Angert-Quilter, een *wisdom figure*, die diegenen helpt die haar zorg nodig hebben en een maaltijd bereidt voor hen die naar haar luisteren. Net als Samuël vertelt ook de vrouw niet wat Saul moet doen, maar door hem te sterken zal hij beter in staat zijn zijn eigen keuzes te maken. Dat kan niemand voor hem doen.

Bij een analyse van een mogelijke rol van vrouwen in Israëls cultus is het volgens

Todd (1990, 149) van belang onderscheid te maken tussen de geïnstitutionaliseerde vormen van nationaal religieus leven en vormen van verering op kleinschalig niveau ‘rondom het huis’. Meyers (1988, 159-160, zoals aangehaald in Todd 1990, 149) verwijst naar vrouwen in *divinatory roles* (voorspellen, waarzeggen, profeteren), vrouwen aanwezig bij de ‘Tent van Samenkomst’ (vgl. Ex 33:7), en ‘wijze vrouwen’ als voorbeelden van de pre-monarchale periode van vrouwenrollen in officiële, publieke en cultische activiteiten. In de monarchale periode werden deze rollen verdrongen ten gunste van de geïnstitutionaliseerde religie. Zo ook in de verhalen over de begintijd van de monarchie in Israël, waar de huiselijke religieuze activiteiten die zeker nog wel plaatsvonden nauwelijks meer genoemd worden in de bijbelverhalen, tenzij om afgekeurd te worden ten opzichte van de officiële religieuze praktijken (Meyers 1988, 161, zoals aangehaald in Todd 1990, 149-150). Schüssler Fiorenza (1983, 43, zoals geciteerd in Todd 1990, 152-153) stelt dat er weinig onderzoek is gedaan naar de vrouwen in de bijbel, omdat zowel de originele bijbelse bronnen als ook de androcentrische interpretaties en patriarchale reconstructies van bijbelwetenschappers de historische marginaliteit van vrouwen versterkt hebben. In de verhalen vanaf 1 Samuël 16 is duidelijk de dominantie van David over Saul terug te zien. Vrouwen zijn deel van het proces om David op de troon te krijgen. De verhalen over vrouwen worden in dat kader beschreven (Todd 1990, 153-156). Het verhaal van Abigaïl in 1 Samuël 25 is hier een goed voorbeeld van; zij helpt David een goede koning te zijn/worden, door af te zien van wraak. Zij wordt dan ook profetes genoemd (Todd 1990, 279-291, m.n. 289). Het verhaal over de vrouw in Endor is een voorbeeld van een religieuze praktijk die afwijkt van de centrale cultus en is daarom volgens de exegeten te veroordelen (Todd 1990, 292-304).

Fokkelman (1986, 605) prijst de professionaliteit van de vrouw op alle niveaus; onder andere in haar herkennen van Saul in vs. 12. De verteller zegt niet hoe de vrouw Saul herkent nadat ze Samuël heeft gezien, maar Fokkelman meent dat ze in ieder geval een verandering in de atmosfeer heeft gevoeld met het verschijnen van Samuël. Hij kan zich voorstellen dat de vrouw een zeer gevoelige intuïtie bezat of zelfs door helderziendheid het energieveld tussen geest en de cliënt heeft zien veranderen toen Samuël verscheen, waardoor ze beseft dat ze zich opeens bevond in het zeer beladen krachtveld van de profeet-koning-antipolen. Fokkelman stelt zich voor dat door de gerichtheid van Saul op Samuël de aura of het energieveld van de innerlijk verscheurde en zeer gestresste Saul een gedaante van Samuël veroorzaakt zou kunnen hebben. De vrouw, die zich professioneel reeds afgestemd heeft op haar cliënt, zou vervolgens in staat zijn de waarheid omtrent haar cliënt en de verschijning te zien. Hierbij plaatst hij nog een voetnoot over de beoordeling in de hedendaagse cultuur van alle gaven van auralezen, voorspelling, helderziend- en horendheid als paranormaal. Hij meent dat het a priori fout is aan te nemen dat de oude wereld hetzelfde vooringenomen onderscheid kent tussen normale en paranormale waarneming, gaven, werken (Fokkelman 1986, 606, nt. 6). In ieder geval ziet Fokkelman het ontmaskeren van Saul als duidelijk teken van de professionaliteit van de vrouw, met name door de plaats ervan in de tekst. De

verteller heeft er voor gekozen de herkenning niet na de informatie van vv. 13e [e-f]<sup>68</sup> en 14d [d-e] te plaatsen, maar ervoor (Fokkelman 1986, 606-607). In een voetnoot brengt Fokkelman nog naar voren dat Beuken (1978) Samuël te hoog, Saul te laag en de vrouw belachelijk laag inschat, en dat dit zijn waarneming omtrent dit vers en de perikoop kleurt.<sup>69</sup> Beuken meent dat de vrouw uiteindelijk Samuël niet oproept, maar dat uit haar verrassing en herkenning de profetische macht van Samuël blijkt. Fokkelman noemt dit een fraai staaltje mentale acrobatiek, en vindt Poulssen (1980) een betere en meer gebalanceerde analyse (Fokkelman 1986, 607, nt. 7).

Ook de handelingen en intenties van de vrouw aan het einde van het verhaal in Endor waardeert Fokkelman positief. In vv. 20-25 begint volgens Fokkelman als het ware een nieuw verhaal, met een eigen plot, waarin de vrouw actant-subject<sup>70</sup> is en een traject gevolgd wordt van gebrek naar invulling. Het gebrek dat het begin markeert bevat de polen van bewegingloos, machteloos en hongerig zijn. Het einde dat de invulling aanduidt heeft de antipolen van een maaltijd, eten, kracht herwinnen en Sauls vertrek. Deze twee polen worden ingevuld door een cluster van rapporterende clauses, vv. 20a-21c en 23c[d]-25c[d], die een toespraak van de vrouw omlijsten. De vrouw probeert met haar woorden Saul in beweging te brengen. Fokkelmans positieve houding wordt expliciet uitgesproken. Hij zegt dat de vrouw wederom haar plaats kent en precies op het juiste moment naar voren komt. Bovendien meent hij dat voor iemand die ten dode is opgeschreven niets anders meer gedaan kan worden dan menselijke zorg en aandacht aanbieden, zoals de vrouw doet (Fokkelman 1986, 619).

Deze positieve waardering is geuit als tegenstelling met het artikel van Beuken (Beuken 1978), die tot Fokkelmans verbijstering het handelen van de vrouw aan het eind afschildert als een gebaar van krachteloos onbegrip, en zegt dat de vrouw geen idee heeft dat Saul ten dode is opgeschreven. Het is dan evenwel volgens Fokkelman

<sup>68</sup> De versindeling door mijzelf gemaakt in de syntactische analyse staat tussen vierkante haken achter de indeling van Fokkelman, daar waar deze afwijkt.

<sup>69</sup> Dit lijkt me een zeer terechte opmerking, maar dat geldt dan ook voor iedereen; het oordeel over de personen kleurt de beoordeling van de handelingen. Fokkelman heeft een sterk argument doordat hij dicht bij de tekst blijft en het positieve oordeel over de personages dus uit de tekst lijkt te halen. Echter, de hierboven beschreven positieve beoordeling van de paranormale gaven van de vrouw, als ook de veroordeling van de huidige visie op deze *paranormale* handelingen als buiten de normale werkelijkheid staand, zijn niet in de tekst aanwezig (Fokkelman 1986, 606, nt. 6). Ook de op zijn zachtst gezegd dubieuze parallellen tussen vv. 9 en 12 die hij als bewijs aanvoert overtuigen niet. Fokkelman ondermijnt mijns inziens zijn zeer terechte betoog voor een meer positieve beoordeling van de vrouw op basis van tekstuele gegevens door aannames over de situatie buiten de tekst te betrekken of vergezochte parallellen in de tekst te gebruiken.

<sup>70</sup> Fokkelman noemt dit 'actantial subject and object'. Deze termen passen volgens mij in het betekenischema van Greimas, waar de acteur (personage) het actant-subject is, dat in een verhaal een doel nastreeft, het actant-object. Het nastreven vorm(t)(en) de handeling(en). En de zoektocht naar het doel geeft richting aan het verhaal.

opvallend dat de verteller zo veel ruimte neemt voor de conclusie; volgens hem een teken van de waardering voor de bijdrage die de vrouw levert. Deze karakteristiek van de vrouw past evenwel in het totale beeld dat Beuken heeft van de vrouw, en waar Fokkelman het niet mee eens is (Fokkelman 1986, 619-20, ook nt. 18).

Ook vele andere exegeten beschrijven de handelingen van de vrouw aan het eind van het verhaal positief, als menselijk, als barmhartig, als laatste eer aan de nog maar nauwelijks levende Saul (Stoebe 1973; Donner 1983; Klein 1983; Deurloo, Eykman 1984; Goslinga 1985; Humphreys 1980; Keck 1998). Ze is volgens Jobling (1998, 189) zelfs een '*minister of religion, and a good one*'. Daarnaast heeft ze het talent ook voor het lichaam te zorgen, wanneer ze dat niet (meer) kan voor de ziel. De vrouw is voor Craig Jr. (1994, 230-231) iemand die als zelfstandig personage optreedt, Saul gehoorzaamt waar deze God niet gehoorzaamde, en met haar vragen de beschuldigingen uit die ook Samuël later zal maken. Zij zet haar leven op het spel wanneer ze haar werk doet en Samuël laat verschijnen. Bovendien maakt ze haar beste eten klaar. Flavius Josephus wordt door Donner, Klein en Caquot aangehaald; ook hij was zeer positief over de gastvrijheid van de vrouw. Donner beschrijft Flavius Josephus' mening dat men de vrouw in Endor als voorbeeld dient te nemen voor gedrag ten opzichte van noodlijdende mensen, en zelfs als voortreffelijk, voor mensen passend en God welgevallig gedrag te zien (Flavius Josephus, Ant. VI, 339-340, zoals aangehaald in: Klein 1983, 273 en in: Donner 1983, 239-240).

Simon en Schramm (1997, 83) benadrukt de barmhartigheid van de vrouw als narratieve tegenhanger van de meedogenloze Samuël. Voor Saul blijken de krachten van de vrouw echt wanneer zij hem ondanks zijn vermomming herkent met het verschijnen van de profeet. In het verzorgen van Saul is de vrouw niet langer het medium dat haar cliënt bijstaat, maar een gewone vrouw die haar eminente bezoeker met gepaste eerbied behandelt. Zij neemt de 'vergeldingsleer' over van Samuël, en probeert zo Saul over te halen in woorden die volgens Simon en Schramm de woorden van de engel aan Elia in herinnering roepen (1 Kon 19:7). Nu heeft de vrouw niet slechts de mogelijkheid te bewijzen dat ze het inzicht en de welbespraaktheid heeft van Abigaïl en de vrouw van Tekoa, maar ook dat ze zo gastvrij is als Abraham, die weinig zei (Gen 18:4-5) en veel deed, en snel (Gen 18:6-8). Maar waar de aartsvader kon kiezen uit een grote kudde, is de vrouw meer zoals de arme man in de parabel van de profeet Natan, die maar één ooi bezat (Simon, Schramm 1997, 88). De lezer wordt door de overduidelijke afkeuring van Samuël naast de welwillendheid van de vrouw weliswaar duidelijk gemaakt dat necromantie pertinent af te wijzen is, maar door van de vrouw geen slechte karikatuur te maken blijft de boodschap zuiver (Simon, Schramm 1997, 89-91).

Exum (1992, 23-25) stelt dat het medium, wier leven bedreigd werd door Sauls eigen verbod, de enige bron wordt voor de kennis die Saul zoekt. Haar behulpzaamheid, met name in de getoonde barmhartigheid in de laatste verzen staat in contrast met de strengheid van Samuël.

## 3.2.2. Negatief

Enkelen wijzen zowel de vrouw als haar handelen aan het eind van het hoofdstuk (het aanbieden van de maaltijd) af. Zoals hierboven blijkt uit mijn bespreking van Fokkelman heeft Beuken een uitgesproken negatief beeld van de vrouw. Hij meent dat de profeet zelf verschijnt en dat de vrouw daar geen enkele rol in had. Bovendien getuigt het aanbieden van de maaltijd volgens Beuken (1978, 8) van haar onwetendheid omtrent het lot van Saul. Hoewel de vrouw door de auteur van het verhaal als een professional beschouwd werd, zal de moderne lezer haar volgens Cartledge (2001, 322) beschouwen als een bedriegster.

Berges (1989, 195) heeft vele negatieve opmerkingen over de vrouw in zijn commentaar weten op te nemen. Hoewel hij Donner volgt in zijn opvatting dat de vrouw een professional was, meent hij dat het feit dat de vrouw niet meteen weet dat het Saul is die voor haar staat, is uit te leggen als ironische steek onder water naar het talent van de vrouw om de toekomst te voorspellen (Berges 1989, 203). Bovendien meent hij dat haar taak slechts het geestoproepen behelst (Berges 1989, 205); hij ziet een *petitio principii* (cirkelredenering) in de uitleg waar telkens benadrukt wordt dat Saul, zoals voorheen, niets ziet en op de door de vrouw doorgegeven stem van de verschijning blijft aangewezen (Stoebe 1973, 494, zoals aangehaald in: Berges 1989, 207).

Hoewel Hentschel (1994, 150) benadrukt dat de vrouw de koning met respect en eerbied behandelt in de laatste verzen, daarmee de spreekwoordelijke oosterse gastvrijheid biedend, stelt hij ook dat de schreeuw van de vrouw in vs. 12a een teken is van haar schrik, dat Samuël verscheen zonder haar toedoen. Ze was nog niet eens begonnen! De vrouw treedt uiteindelijk terug om pas aan het eind van het verhaal, wanneer Saul meerdere malen is flauwgevalen, weer naar voren te komen. Een verbod negerend, meent de vrouw volgens Holland (2002, 285.287) ook nog eens dat ze in staat zou zijn een geest op te roepen. Hoewel de vrouw liefdevol handelt in de laatste verzen, kan zij als goddeloze slechts Sauls lichaam verzorgen; voor zijn ziel en voor zijn lot kan ze niets betekenen. Voor de goddeloze zal dit genoeg zijn. Holland vindt het verbazingwekkend dat hieraan zoveel ruimte gegeven is, terwijl belangrijke zaken heel kort verteld worden. Volgens Holland heeft de auteur, onder invloed van God, duidelijk willen maken dat Saul alleen nog maar omgeven is door zijn leed en zijn naaste omgeving, maar niet meer denkt aan zijn naderend lot (Holland 2002, 291).

Polzin (1993, 221) ziet een vorm van perversiteit in de maaltijd die de vrouw aanbiedt aan Saul en zijn dienaren; hij vergelijkt haar maaltijd met het beeld van de laatste koning van Juda, Jojakim, zittend aan de koninklijke tafel van Babel, verzorgd tot het eind van zijn leven (2 Kon 25:30). Zijn volk in de steek gelaten, geen koning meer te noemen.

Duidelijk moge zijn dat Reis (1997, o.a. 22) de vrouw niet positief benadert; Reis is de enige die in de laatste verzen een duidelijke versterking van Sauls pad van het kwaad ziet, door de vrouw geïnitieerd. Ze gaat in tegen exegeten, die menen dat het gedrag van de vrouw – de gastvrijheid die ze in de laatste scène betoont – als voorbeeld zou moeten dienen. Met deze interpretatie is het handelen van de vrouw in vv. 21-25 wel slim voor



haarzelf, maar niet echt iets dat overgenomen zou moeten worden door anderen. Ook Evans (2000, 125) meent dat de vrouw met de maaltijd vooral voor zichzelf probeerde te zorgen; hoe zou ze moeten uitleggen dat de koning van Israël bij haar in huis dood zou worden aangetroffen? Als hij haar huis verlaat, is haar doel bereikt en is ze weer veilig.

### 3.2.3. Neutraal

Daarnaast wordt de vrouw door sommige exegeten in hun bespreking van 1 Sam 28:3-25 niet echt besproken. Zij hebben een meer neutrale houding ten opzichte van de vrouw. In hun beschrijving van de scènes waarin de vrouw voorkomt – vóór de verschijning van Samuël: gesprek tussen Saul en de vrouw; na de verschijning: aanbieden van de maaltijd – leggen zij meer de nadruk op het handelen van Saul of spreken zij in ieder geval geen duidelijk waardeoordeel uit.

Dudichum (2001, 72) inventariseert in haar scriptie de hoeveelheid handelingen van Saul en de vrouw. Zij ontdekte dat de vrouw net zoveel clauses in de directe rede heeft als Saul. Zij ontvangt aanwijzingen, vraagt en beveelt Saul. In het laatste deel is zij de autoriteit; zij bepaalt het handelingsverloop. De vrouw wordt enkel in relatie tot haar beroep beschreven. Zij is een professional, die weet hoe te handelen, wanneer te handelen en wanneer zich terug te trekken, om vervolgens wel weer terug te keren om de nood van haar cliënt te lenigen (Dudichum 2001, 83-84).

Nicholson (2002, 229) vindt het opvallend dat het medium als vrouw geïdentificeerd wordt, omdat ook een man dezelfde handelingen had kunnen verrichten en er geen bewijs is dat het oproepen van geesten aan vrouwen was voorbehouden. In de laatste verzen van 1 Samuël 28 wordt haar personage in vrouwelijke termen gekarakteriseerd. Zij is de enige vrouw in 1 Samuël die zelfstandig handelend optreedt. Dit laatste wordt ook door Lehnart (2003, 97) opgemerkt. Baldwin (1988, 159) stelt dat in de tekst (vv. 11-12) geen uitspraak wordt gedaan over het waarheidsgehalte van de claim van mediums doden te kunnen raadplegen. Hij meent dat dit niet nodig is omdat te zien is aan haar reactie met een schreeuw dat het voor de vrouw een ongewone situatie was, waarover ze geen controle had. Van Zyl (1989, 131) vindt hetzelfde, en ziet in de felle reactie van de vrouw in haar gesprek met Saul dat mensen als zij tengevolge van de maatregel van Saul een zware tijd hebben doorgemaakt. Volgens Mommer (1991, 168) is de vrouw eigenlijk niet meer nodig in haar orakelfunctie, waar Saul in eerste instantie naar vraagt (vs. 8b $\alpha$ ); vanaf de verschijning van Samuël (zoals gevraagd in vs. 8b $\beta$ ) regelt Saul het zelf.

In de laatste verzen biedt de vrouw Saul eten aan. We kunnen volgens Baldwin (1988, 161) niet weten of zij de ernst van de situatie in het licht van het woord van de profeet inzag, maar hij denkt dat ze in menselijke termen dacht zijn moreel met voedsel te kunnen versterken. Met haar woorden wijst ze Saul onbewust op de beschuldiging van Samuël in vs. 18: omdat hij niet luisterde naar Adonai. Nu bevindt Saul zich in een situatie van luisteren naar het medium, daarmee een verbond met haar aangaand, en niet met Adonai. Dit was de uitkomst van Sauls bereidwilligheid zich met kwaad te

compromitteren om aan het woord van Adonai te ontsnappen. Baldwin stelt dat het moeilijk voor te stellen is dat je in een vreselijker situatie kunt bevinden.

Saul weigert te eten, volgens Baldwin omdat hij wist dat het ongepast was deel te nemen aan een feestmaal, in zijn situatie, en zeker uit de handen van een dodenbezweerster. Als Saul uiteindelijk toegeeft zou het kunnen dat de bereiding van de maaltijd – een koning waardig – hem een gevoel van normaliteit gegeven zou hebben. Echter, dit zou dan ook sinister zijn, omdat Saul binnen enkele uren geen koning meer zou zijn [maar dood] (Baldwin 1988, 161-162). Baldwin volgt Gunn (1980, 109, zoals geciteerd door: Baldwin 1988, 162, nt. 1) in de stelling dat indien Saul gevangen zou hebben voor de veldslag als een plichtsgetrouwe uiting van vroomheid, zoals gedaan in 1 Samuël 14, hij door de maaltijd te accepteren laat zien dat hij zich los wil maken van de beperkingen van de sacrale wereld. Robinson (1993, 144) noemt de maaltijd aan de ene kant voor Saul een relatie met het kwaad, maar op een menselijk niveau is de houding van de ‘heks’ die Saul vergeeft en hem voedt een meer ‘christelijke’ daad.

### 3.3. Oordeel over God

In het onderzoek naar 1 Sam 28:3-25 wordt God door sommigen gezien als degene die de scène in Endor volledig beheerst. Door anderen wordt God gezien als een personage dat alleen als object genoemd wordt, en dus in het verhaal alleen bestaat in relatie met Saul en Samuël. Ook wordt God door anderen als aanstichter van Sauls handelen genoemd, omdat Saul geen antwoord kreeg op zijn vragen (1 Sam 28:6). Zonder deze radiostilte zou Saul zich niet gedwongen gevoeld hebben zijn eigen wetten te overtreden.

#### 3.3.1. Beheerser van de scène in Endor

Goslinga haalt Streefkerk (1962, 252, zoals aangehaald in: Goslinga 1968, 462) aan om duidelijk te maken hoe hij de invloed van God in de scène van Endor ziet. Zij menen dat heel deze scène in ‘het hol van de toverkol’ wordt beheerst door God. De boodschap die Saul zoekt komt volgens hen echter niet uit de hemel, maar uit de hel. Kern is dat duidelijk wordt dat Saul zo vertwijfeld is dat hij zich waagt aan illegale, godslasterlijke praktijken. Doordat hij niet de geruststelling krijgt waarnaar hij zocht, maar bevestigd wordt in zijn ellende, wordt de lezer gewaarschuwd zich ver te houden van zulke praktijken (vgl. Goslinga 1985).

Poulssen (1980, 145) meent dat in deze perikop een centrale rol is weggelegd voor de duisternis, en dan met name de door Martin Buber genoemde ‘Gottesfinsternis’. De religieuze ‘component’, die in vs. 6 voor het eerst naar boven kwam, onthult zich in vs. 16 als een ontbindende, frustrerende kracht. De aperte en onheerbare breuk tussen God en een mens, getuigd door een derde gezaghebbend persoon, is sterker dan op andere plaatsen in het Oude Testament, waar Adonai zich incidenteel en voorbijgaand meet met zijn schepselen (Gen 32:25-33; Ex 4:24-26) of waar individuele klagers zich door hem verstoet en zelfs vervolgd voelen (Job; Psalmen) (Poulssen 1980, 139).

Doordat Saul in de goddelijke schaduw van Davids uitverkiezing terecht komt, voelt hij zich genooddacht te handelen zoals hij handelt. In de genuanceerde uitleg van Dietrich en Naumann (1995, 54-55) laat het diachrone onderzoek zien dat God niet in alle lagen van de tekst zo'n rol speelt. Vooral in de laatste redactielag krijgt het verhaal een goddelijk tintje. Ook Holland (2002, 290-291) ziet God als beheersers van de situatie. De vele malen dat God in het verhaal genoemd wordt wijzen daarop. Volgens Bergen (1996, 267) is het God zelf die voor de straf van Saul en voor Samuëls verschijning zorgt.

### 3.3.2. Aanstichter van het handelen van Saul

Door het zwijgen van God (vv. 5-6) zou Saul geen andere uitweg gevonden hebben uit zijn nood dan het raadplegen van de vrouw in Endor. Zo menen althans enkele exegeten. Daarmee laat het verhaal van het lot van koning Saul een 'donkere' kant van God, Adonai, zien, die niet gevonden wordt wanneer het verhaal puur vanuit het perspectief van David gelezen wordt (Gunn 1980, 131). Dan wordt namelijk vooral de nadruk gelegd op het initiatief van Saul, niet op de invloed van Gods handelen. Ook Klein (1983, 271) meent dat Saul vanuit zijn godverlatenheid geen andere mogelijkheid zag dan via illegale weg Samuël te spreken te krijgen. Zijn angst voor de oprukkende Filistijnen was te groot. Exum (1992, 23) sluit zich hierbij aan. Ook het feit dat Saul was afgesloten van de reguliere orakelmiddelen heeft tot zijn besluit bijgedragen.

Volgens Donner (1983, 236) geeft de verteller een dubbele verklaring voor Sauls handelen: expliciet omdat Adonai zich van Saul had afgewend (vv. 6.15) en diens vijand geworden was (vs. 16); waarom wordt niet duidelijk. Impliciet omdat hij in de nood van de godverlatenheid zijn eigen religieuze regels verraadde en naar de 'heks' van Endor ging; dit wordt duidelijk door de drievoudige verwijzing naar die regels (vv. 3b.9-10.21b). Zo heeft de Kroniekschrijver het verhaal ook begrepen (zie 1 Kron 10:13-14). Conroy (1983), Craig Jr. (1994) en Nicholson (2002) menen dat Adonai's zwijgen verklaard kan worden door de woorden van Samuël uit vs. 18 in gedachten te houden; Saul had niet geluisterd naar de woorden van Adonai.

Campbell (2003, 291) heeft een heel duidelijke mening over het goddelijk handelen in 1 Samuël 28: 'The episode at Endor shows Saul as doomed – and it is YHWH's doing.'

### 3.3.3. Personage in het verhaal

De auteur van het bijbelverhaal heeft personages opgevoerd om op zijn manier het verhaal te kunnen vertellen. Sommige exegeten spreken niet over God alsof deze ook buiten het verhaal zou bestaan. Niet dat ze dit ontkennen; ze spreken er niet over. Zo beschrijft Van der Lingen (1983, 55) bijvoorbeeld de opzet van Auteur-B – die volgens hem onder andere het leeuwendeel van deze perikoop heeft geschreven –, om de persoon van Saul met al zijn moeilijkheden en spanningen weer te geven. In deze opzet past het verhaal van 1 Samuël 28 ook. De lezer moet wel tot de conclusie komen dat Saul zowel in zijn koninklijke ambt als in zijn privé-(geloofs-)leven gefaald heeft. Met

deze zaak bereikt de auteur-B de climax van het in zijn verhalencyclus geconstrueerde motief: dat Saul alleen komt te staan en als het ware zichzelf opgeeft. Saul wordt zonder Adonai's geest en zonder zijn aanwezigheid te gronde gericht (van der Lingen 1983, zie ook 217). Het niet meer aanwezig zijn van God is een doorlopend thema in de Saulverhalen, met name door de laatste redactiefase III, die eigenlijk met name gaat over 'God-is-met-David' (van der Lingen 1983, 183-184).

Beuken (1978, o.a. 13), Van Zyl (1989, 134) en Brueggemann (1990, 193) beschrijven de handelingen van Adonai in het kader van de eerdere gebeurtenissen in het leven van Saul; het koningschap is reeds door Adonai van Saul weggenomen. Volgens hen is Samuël de grote actor in deze perikoop, niet Adonai. McCarter (1980, 423) meent dat deze perikoop bedoeld is om de totale verwijdering van Saul van Adonai aan te geven. Dit in contrast met de goede relatie tussen Adonai en David. Baldwin (1988, 158-164) beschrijft het Godsbeeld zoals dit door de veroordeling van Saul door Samuël geschetst wordt. Saul wordt verworpen doordat hij Gods opdracht niet letterlijk had uitgevoerd, hoewel Saul naar onze maatstaven juist de scherpe kanten van Gods opdracht afhaalde door niet alles te vernietigen (zie 1 Samuël 15). Baldwin stelt dit Godsbeeld niet ter discussie, maar gebruikt het om als het ware Saul nog een trap na te geven. Simon en Schramm (1997) stellen dat God de aanstichter lijkt, maar het is Sauls verkeerde interpretatie van het zwijgen van God die hem naar Endor drijft, niet het zwijgen zelf.

#### 3.4. 'Is het Samuël zelf die verschijnt, of niet?'

Exegeten van deze tijd zijn deels schatplichtig aan vroegere bijbeluitleg. In het verleden is gebleken dat een belangrijke vraag was: 'Is het Samuël zelf die verschijnt, of niet?' Deze vraag was met name van belang vanwege de theologische consequenties van de antwoorden: hoe ziet het leven na de dood er uit? Daarom kijken we eerst naar grote lijnen in de opvattingen over Samuëls verschijning alvorens de opvattingen van de exegeten in de afgelopen decennia te bekijken.

De meningen van christelijke uitleggers tot ongeveer 800 CE kunnen volgens Smelik samengevat worden in drie basisopvattingen (Smelik 1977, 164-165):

1. Samuël was door de vrouw opgewekt.<sup>71</sup>
2. Samuël of een demon met diens gedaante verscheen op bevel van God.<sup>72</sup>
3. Een demon bedroog Saul en gaf hem een vervalste profetie.<sup>73</sup>

<sup>71</sup> Justinus Martyr (± 100-165), Origenes (± 185-254), Zeno van Verona (± 300-371), Ambrosius (± 340-397), Augustinus (± 354-430), Sulpicius Severus (± 363-420), Dracontius (± eind vijfde eeuw) en Anastasius Sinaita (± 640-700).

<sup>72</sup> Johannes Chrysostomus (± 345-407), Theodoretus Cyrrensis (± 393-466), Pseudo-Justinus Martyr (waarschijnlijk vijfde eeuw), Theodorus bar Koni (achtste eeuw) en Isho'dad van Merv (negende eeuw).

<sup>73</sup> Tertullianus (±160-225), Pseudo-Hippolytus (Hippolytus ± 170-235), "Pionius" († 250), Eustathius Antiochenus / van Antiochië (begin vierde eeuw), Ephraïm († 373), Gregorius Nyssenus (± 335-394),

De eerste opvatting kan volgens Smelik voornamelijk aan de vroege periode van het christendom toegeschreven worden, waar de theologie nog niet zo ver ontwikkeld was. Deze opvatting gaat nog het meeste uit van de tekst zelf. Met name aan de tweede en derde opvatting gaan (theologische) veronderstellingen en dogmatische afwegingen vooraf. Een belangrijke rol speelde bovendien de visie op de bijbel, die men over het algemeen als eenheid beschouwde. Een letterlijke uitleg die in contradictie was met andere bijbelplaatsen beschouwde men als een aanwijzing dat de geïnspireerde auteur iets anders bedoeld moest hebben. De algemene theologische opvatting in de vroege kerk was dat geestoproepen het werk van de duivel was. Vooral in het vroege christendom was dit een belangrijke kwestie, niet alleen omdat geestoproepen en magie door niet-christenen wijd verbreid was en door christenen verworpen werd als demonisch. Maar ook omdat anderen de christelijke rituelen en geloofsopvattingen (bijvoorbeeld de opstanding van Christus) juist als magische rituelen beschouwden. De tweede en derde opvatting kunnen daarom volgens Smelik als christelijk aangemerkt worden, omdat duidelijk is dat de christelijke theologie steeds meer invloed op de bijbeluitleg kreeg. Duidelijk is in ieder geval men zich vooral richtte op de lezer, en men zich afvroeg hoe de canonieke tekst in het licht van de theologie uitgelegd kon worden (o.a. Smelik 1977, 176-177).

Stoebe (1973, 492-493) ziet vooral de tweede en derde basisopvatting van Smelik in de vroege kerk terug; hij meent dat er niet werd getwijfeld aan de realiteit van de verschijning, maar dat men die interpreteerde als bijzondere werking van God (bv. Origenes, die Smelik bij de eerste opvatting plaatste), of als demonische misleidende opvoering (*'dämonisches Blendwerk'*) (bv. Eusthatius van Antiochië). Na de Verlichting wordt de vrouw als bedriegster gezien, die wellicht zelfs zichzelf voor de gek hield, maar aan Saul een voorspelling gaf, die te begrijpen is met een nuchtere beoordeling van de situatie en gezond verstand. Vreemd is dan wel dat er niet meer bemoediging in haar woorden zat. De laatste tijd wordt hierop aansluitend vanuit de parapsychologie de raad van de vrouw gezien als materialisatie van Sauls eigen doemgedachten.<sup>74</sup> Vertegenwoordigers van de opvatting dat de verschijning van Samuël als een bijzondere werking van God verklaard kan worden vindt Stoebe nog steeds terug in nieuwe, vooral katholieke literatuur. De opvatting dat in de verschijning een demonische misleidende opvoering gezien dient te worden ziet Stoebe nog voornamelijk terug bij reformatorische exegeten (Stoebe 1973, 493).

---

Evagrius Ponticus (± 346-399), Pseudo-Basilus (Basilus Magnus ± 330-379), Hieronymus (± 347-420), Philastrius († ± 397), Ambrosiaster (waarschijnlijk eind vierde eeuw) en Pseudo-Augustinus. Pionius was een martelaar in Smyrna rond 250 CE die ageerde tegen de joodse opvatting dat de opstanding van Jezus slechts het oproepen van zijn geest was, zoals in 1 Samuël 28 de geest van Samuël was verschenen, en dus geen bewijs voor Jezus' goddelijkheid. Volgens Pionius verscheen in 1 Samuël 28 slechts een demon in gedaante van Samuël, en was de situatie daarmee volledig anders dan bij Jezus (Smelik 1977, 160).

<sup>74</sup> Zie ook in de beschrijving van de vierde focus, op de lezer, de uitwerkingen van Fokkelman (1986) (paragraaf 2.4., pg. 59).

Ook onder joodse exegeten en rabbijnen hebben verschillende opvattingen aanhangers gehad en gehouden. Simon en Schramm halen met name werken aan van rabbijnen, die eeuwenlang op de tekst en op elkaar gereageerd hebben. Verschillende lijnen bestaan nu nog; men was het er – zeker in het begin – over eens dat de tekst eenvoudig stelt dat Samuël in Endor aanwezig was. Toch zijn ook andere meningen ontstaan, vooral omdat men niet kon geloven dat een profeet zich door een medium zou laten oproepen. Zo menen sommigen dat God Samuël op deed komen, anderen dat de hele scène een misleiding door de vrouw was, alles een autosuggestie van Saul was, dat niet de ziel van Samuël, maar alleen zijn lichaam werd opgeroepen (met een waarzeggende demon als de spreker). Anderen menen wel dat de vrouw daadwerkelijk Samuël heeft opgeroepen (Simon, Schramm 1997, 287-288, nt. 7).

De laatste tijd wordt de vraag naar de waarheid achter de verschijning naar de achtergrond gedrongen. Dat zou te maken kunnen hebben met de opkomst van de synchrone benadering, die een hermeneutiek binnen de grenzen van de tekst voorstaat. En binnen de grenzen van de tekst lijkt er geen ruimte voor de vraag of iets of iemand anders verscheen dan Samuël. Toch is er nog onderscheid aan te brengen in de verschillende opvattingen van exegeten in de laatste decennia. Met name vanaf de jaren negentig wordt de vraag naar het verschijnen van Samuël binnen de tekst beantwoord. De vraag naar een realiteit buiten de tekst – eventueel ingegeven door theologische problemen die men heeft met de werking van geestoproepen – lijkt niet meer gesteld te worden. Alleen in de visie of het de vrouw was die de geest deed verschijnen of dat Samuël zelf verscheen wordt nog een oordeel uitgesproken. Wel bestaat er een consensus dat de tekst duidelijk stelt dat het Samuël zelf is die verschijnt.

#### 3.4.1. Nee, het is niet Samuël die verschijnt

Bij de groep exegeten die bestudeerd zijn meent alleen Goslinga (1968, 461) dat Samuël niet echt verschenen is. Hij meent dat wat de verschijning betreft wij moeten aannemen dat de macht der duisternis direct heeft ingewerkt in de waarneembare manifestatie van een boze geest. Bovendien stelt Goslinga dat noch de vrouw noch de duivel in staat was Samuëls geest in werkelijkheid te doen opkomen. Wat het spreken van de verschijning betreft stelt Goslinga dat het niet de verschijning was die sprak, maar de vrouw die een mannenstem heeft nagebootst (Goslinga 1968, 461). In zijn latere werk haalt Goslinga nog enkele bewijzen aan, zoals het noemen van de begraafplaats van Samuël in vs. 3. Het feit dat Rama als begraafplaats van Samuël genoemd wordt, laat volgens Goslinga zien dat de verteller waarschijnlijk reeds bij voorbaat de gedachte wilde uitsluiten dat Samuël werkelijk in Endor verschenen zou zijn. Doorgaans werden overledenen bij hun begraafplaats aangeropen (Goslinga 1985, 323).

## 3.4.2. Ja, Samuël is door de vrouw opgeroepen

De overige exegeten menen dat (een schaduw van) Samuël verscheen. Veelal wordt gesuggereerd dat Samuël is opgeroepen door de vrouw. Exegeten menen bijvoorbeeld dat de schaduw van Samuël wordt opgeroepen (Conroy 1983, 85), of dat de tekst er geen misverstand over laat bestaan dat het Samuëls geest is die verscheen (Donner 1983, 234-235). Deurloo (1984, 88) meent dat, hoe onverwacht ook voor de lezer, het Samuël is die opkomt in de seance. Saul raadt snel dat het de profeet is, als de vrouw hem zegt een godswezen uit de aarde te zien opkomen. De oude man in zijn mantel kan niemand anders zijn. Die mantel verwijst weer naar eerder gedane uitspraken over de opvolging van Saul in 1 Sam 15:28 en 24:5 (vgl. 1 Sam 28:17). Hoewel haar handelingen niet beschreven zijn in de tekst, menen ook Todd (1990, 297-298.304) en Pirson (2003, 157) dat de vrouw Samuël heeft opgeroepen. Exum (1992, 23) meent juist te weten dat de seance nodig was om Samuël te laten verschijnen.

Fokkelman (1986, 605) meent dat vs. 12a een eerste indicatie is dat de vrouw haar werk verstaat. Ook stelt hij dat in vs. 15 eenzelfde De tekst laat er door het gebruik van klare taal geen twijfel over bestaan dat het Samuël was die verscheen. Daarom betekent de tekst van vs. 15a volgens Fokkelman precies wat er staat: '*Samuel said to Saul (and not a product of suggestion), Samuel said to Saul (without any ventriloquism), Samuel said to Saul (and there was real contact between the two).*' (Fokkelman 1986, 609).

## 3.4.3. Ja, Samuël verschijnt zelf

Anderen stellen dat Samuël niet werd opgeroepen door de vrouw, maar zelf verscheen. McCarter (1980, 422) meent dat Samuëls schaduw zelf verscheen. Hentschel (1994, 151) zegt ook dat Samuël zich niet door de vrouw liet dwingen te verschijnen. Volgens Klein stelt Beuken (1978, zoals aangehaald door Klein 1983, 271) dat het mogelijk is dat Samuël de vrouw op haar eigen terrein versloeg door te verschijnen als profeet van de levende God voordat zij haar rituelen kon uitvoeren om een dode geest op te roepen. Als profeet kon Samuël dus buiten de grenzen van gewone mensen om handelen. Bovendien meent Beuken dat Samuël de karakteristieke vrijheid als profeet niet zou hebben indien hij door de vrouw opgeroepen had kunnen worden. Ook de verschrikte uitroep van de vrouw bij het herkennen van Saul verwijst volgens hem naar de profetische macht van Samuël. Interessant vindt Beuken verder een uitspraak in de Midrasj: 'Wie de geest van een dode oproept, ziet hem, maar hoort hem niet; wie de geest van een dode nodig heeft, hoort hem, maar ziet hem niet; wie hem niet nodig heeft, ziet hem niet en hoort hem niet' (Beuken 1978, 7-9).

Volgens Van Zyl (1989, 132-134) verscheen Samuël zonder toedoen van de vrouw, getuige haar verschrikte kreet in vs. 12. Vervolgens zegt Saul in vs. 15 וַאֲקֵרָאָה, 'en ik heb u geroepen': hijzelf doet het, zonder hulp van de vrouw. Volgens Van Zyl was Samuël niet aan de vrouw verschenen, maar kwam hij toen Saul zijn naam noemde (vv. 11-12). Ook het gesprek tussen Samuël en Saul vindt plaats buiten de vrouw om. Dat het Samuël is die hier spreekt, en niet Sauls geweten of de vrouw, die in dat geval alles

op goed geluk zou hebben bedacht, blijkt ten slotte uit de correcte aankondigingen van wat er zal gebeuren.

Een letterlijke lezing van de tekst doet vermoeden dat de vrouw Samuël had opgeroepen. Haar schreeuw zou er volgens Bergen (1996, 267) op kunnen wijzen dat dit de eerste maal was dat het haar gelukt was. Een alternatieve lezing<sup>75</sup> zou het medium buiten spel zetten en Samuël door een unieke daad van God hebben doen verschijnen aan Saul, hem zo met een teken van genade een laatste kans biedend met de profeet te spreken die zo'n belangrijke rol had gespeeld in het de carrière van de koning.

#### 3.4.4. Ja, als literair personage binnen het verhaal

Het grootste deel van de bestudeerde exegeten beschouwt Samuël als verschenen binnen de logica, de innerlijke congruentie van de tekst van het verhaal. De intrinsieke waarheid van literatuur gebiedt de lezer aan te nemen dat wat beschreven wordt en niet expliciet als onwaar in de tekst staat aangeduid, waar is. In de tekst staat: 'de vrouw zag Samuël' (vs. 12) en 'Samuël zei tegen Saul' (vs. 15), en dus moet de lezer aannemen dat dit echt gebeurt. Zo stelt Miscall (1986, 171) bijvoorbeeld dat het verschijnen van Samuël als een werkelijke gebeurtenis gepresenteerd wordt, niet als een droom of visioen, hoewel dromen expliciet door Saul genoemd worden.

De exegeten die in de jaren negentig en daarna nog zeggen dat Samuël binnen het verhaal verscheen, zeggen dat de tekst het in het midden laat op welke wijze Samuël verscheen. Daarom doen ook zij geen uitspraak over de verschijning. Wel zijn ook zij het er over eens dat het (de geest van) Samuël is die met Saul spreekt.

#### 4. Excurs: opvattingen over 1 Sam 28:3-25 op webpagina's

Een moderne manier om opvattingen over geloof, bijbel, ethiek of wat dan ook wereldkundig te maken is via het internet. Een webpagina kan door iedereen die thuis is in de techniek van de computer op het *world wide web* worden geplaatst, waar het dan weer over de hele wereld bekeken kan worden. Na het intypen van "1 Sam 28" in het zoekprogramma 'Google' werden zo'n 600 webpagina's gevonden waar ergens in de tekst "1 Sam 28" stond. Een groot deel van deze webpagina's was geschreven door mensen waarvan de achtergrond niet bekend gemaakt werd. Een enkele exegeet bleek zich ook op het internet te begeven met zijn of haar uitleg van 1 Samuël 28, maar het bleken toch vooral Engelstalige pagina's van religieuze groeperingen die de inhoud van 'het' geloof zoals zij dit zien wereldkundig wilden maken, die de tekst van 1 Sam 28:3-25 citeerden. Al vrij snel was te zien dat de tekst zich blijkbaar leende voor velerlei bewijzen van zeer uiteenlopende aard.

---

<sup>75</sup> Het is niet helemaal duidelijk of deze alternatieve lezing de voorkeur van Bergen geniet, maar het is wel waarschijnlijk. Het past binnen zijn beeld van Gods handelen.



Op de gevonden webpagina's wordt de tekst gebruikt als bewijs voor allerlei theologische opvattingen. Bijvoorbeeld over het 'zijn' na de dood. Zo wordt de tekst aangehaald als bewijs dat men in het Oude Testament reeds meende dat er leven na de dood was (Samuël zegt dat Saul bij hem zal zijn),<sup>76</sup> als bewijs dat zelfdoders ook in de hemel kunnen komen (Saul doodt zichzelf, en Samuël had al gezien dat Saul bij hem (in de hemel) zou zijn),<sup>77</sup> als bewijs van het bestaan van een verblijfplaats van de zielen van de doden – Hades (daar zou Samuël dan zijn),<sup>78</sup> als bewijs van het niet bestaan van een hemel,<sup>79</sup> als bewijs voor het de onsterfelijkheid van de ziel (die nog levend moet zijn om te kunnen communiceren)<sup>80</sup> of als bewijs voor de mogelijkheid tot communicatie met de doden via mediums,<sup>81</sup> of juist niet.<sup>82</sup>

Voorts wordt de tekst aangehaald om duidelijk te maken hoe Saul en mensen die doen als hij beoordeeld moeten / zullen worden. De tekst wordt dan gebruikt als bewijs dat het oproepen van geesten door God bestraft wordt (Saul gaat dood),<sup>83</sup> als bewijs van de slechte karakter-/ en leiderseigenschappen van Saul<sup>84</sup> of ter ondersteuning van Saul in zijn zoektocht naar Gods wil.<sup>85</sup>

Ten slotte wordt door de tekst te gebruiken iets over God en de duivel of boze geesten gezegd. De tekst wordt dan aangehaald als bewijs van het bestaan van de Satan (wanneer men niet gelooft in het oproepen van doden, moet degene die zich uitgaf voor Samuël wel een boze geest zijn, te meer omdat de toekomst voorspellen niet des profeten, maar des duivels zou zijn),<sup>86</sup> en als bewijs dat God ingrijpt bij hem niet-welgevallige zaken zoals een seance (dit zou dan in vs. 7 gebeuren; een slechte geest, een kopie zou dan opgeroepen zijn door de vrouw, en God zou Saul toestaan bij wijze van uitzondering met de echte Samuël te communiceren).<sup>87</sup>

<sup>76</sup> Bv.: URL: <http://ministryhealth.cis.to/pipermail/ss/Week-of-Mon-20030113/000100.html> [stand: 29-3-2005]

<sup>77</sup> Bv.: URL: <http://cnview.com/archives/nov96.htm> [stand: 29-3-2005]; zie ook (van der Lingen 1983, 218)

<sup>78</sup> Bv.: URL: <http://www.christusrex.org/www1/mcitr/ordt22c.html> [stand: 29-3-2005]; URL: [http://www.millersvillechurch.com/Hades%20\(see\).htm](http://www.millersvillechurch.com/Hades%20(see).htm) [stand: 18-5-2004]

<sup>79</sup> Bv.: URL: <http://www.truthmagazine.com/archives/volume28/GOT028136.htm> [stand: 29-3-2005]

<sup>80</sup> Bv.: URL: [http://www.newtestamentchurch.org/Outlines/Topical\\_Outlines/Series/life/life\\_03.htm](http://www.newtestamentchurch.org/Outlines/Topical_Outlines/Series/life/life_03.htm) [stand: 29-3-2005]

<sup>81</sup> Bv.: URL: <http://www.newsherald.com/archive/religion/eb052398.htm> [stand: 29-3-2005]

<sup>82</sup> Bv.: URL: [http://www.totse.com/en/religion/the\\_occult/occult.html](http://www.totse.com/en/religion/the_occult/occult.html) [stand: 29-3-2005]

<sup>83</sup> Bv.: URL: <http://www.auftanken.de/bibellese/00W216So.html> [stand: 29-3-2005]

<sup>84</sup> Bv.: URL: <http://www.justchristians.com/abundantLife/031999/3.html> [stand: 29-3-2005]

<sup>85</sup> Bv.: URL: <http://www.christianspiritualism.org/articles/releerrormenu.htm> [stand: 29-3-2005]

<sup>86</sup> Bv.: URL: <http://english.sdaglobal.org/question/lfedeath.htm> [stand: 29-3-2005]; URL: <http://thirdmill.org/answers/answer.asp/file/99866.qna/category/pt/page//site/iiim> [stand: 29-3-2005]; URL: <http://aslansplace.com/pdf/Human%20Spirits-Gloria%20Weiss.pdf> [stand: 29-3-2005]

<sup>87</sup> Bv.: URL: <http://www.adevers.freeseve.co.uk/hand67.pdf> [stand: 29-3-2005]

Een eerste conclusie naar aanleiding van de gevonden theologische uitspraken kan zijn dat er enerzijds bijzonder veel verdeeldheid is over de theologische consequenties van dit enigszins bevreemdende verhaal in de literaire context van de bijbel. En anderzijds dat het zeker de moeite waard is te kijken naar tekstuele aanwijzingen voor de identiteit van de verschijning die met Samuël wordt aangesproken, juist vanwege de theologische consequenties. Een verschijning die niet Samuël zou zijn, zou bijvoorbeeld het bovengenoemde theologische bewijs voor de zelfdoder die in de hemel kan komen, of het bewijs voor het communiceren met de doden onderuit halen. Er zou dan eerder een bewijs voor het bestaan van de duivel geleverd zijn, of in ieder geval voor het bestaan van niet-goddelijke geesten.

Duidelijk is wel dat alle gevonden websites – in ieder geval degene die niet duidelijk als exegeet hun bevindingen op het internet hadden gezet – een negatief beeld van Saul hebben. Ook de vrouw, als verleidster, als Sauls compagnon in het kwaad, komt er slecht van af. God wordt veelal als drijvende kracht gezien in dit verhaal en bijvoorbeeld ook in de dood van Saul in 1 Samuël 31.

Omdat in de meeste gevallen niet te achterhalen is wie precies de auteur(s) is (zijn) van de tekst op webpagina's, worden de bevindingen die gevonden zijn op het internet hier slechts als excurs gebruikt. Toch zijn ze wel interessant vanwege de grote verschillen in interpretatie, omdat de indruk gewekt wordt dat eigen opvattingen van de interpreten bijvoorbeeld over leven na de dood, over geestverschijningen, over God en duivel een (grote) rol spelen bij het lezen en interpreteren van 1 Sam 28:3-25. Dat maakt in ieder geval nieuwsgierig naar de rol die eigen (theologische) opvattingen van exegeten spelen bij hun wetenschappelijke verhandeling van 1 Sam 28:3-25.

## 5. Korte evaluatie

Aan het slot van dit hoofdstuk gaan we kijken of er in de bestudeerde literatuur aanwijzingen te vinden zijn voor een logische lijn in de bijbeluitleg van 1 Sam 28:3-25. Bijvoorbeeld: als je op de tekst focust, blijk je tot geen andere conclusie te kunnen komen dan ... Of: als je naar de auteur(s) van de bijbelteksten op zoek gaat, of als je redactie van oudere lagen tekst probeert te onderscheiden, wordt duidelijk dat ... De verschillende opvattingen die in de excurs van de vorige paragraaf zijn gevonden, en de rol die theologische opvattingen speelden voor vroeg-christelijke exegeten, maken het interessant te onderzoeken of de exegeten van de onderzochte periode met een andere blik naar de teksten kijken; op een meer wetenschappelijke wijze de betekenis proberen te achterhalen. Of zouden meer elementen, ongenoemd wellicht door de exegeten, of toch bewust erkend door hen, een rol spelen? We zetten de onderzoekers en hun opvattingen, zoals in de paragrafen 2 en 3 beschreven, schematisch bij elkaar. Op deze manier hopen we een constante factor te ontdekken in de gebruikte methode en focus enerzijds en de beoordeling van Saul, de vrouw en de wijze van handelen van God

anderzijds. En omdat de vraag naar de waarheid rond de verschijning van Samuël in het verleden een grote rol heeft gespeeld, plaatsen we de antwoorden op deze vraag naast de overige onderzoeksgegevens.

onderwerpen	focus*	Saul	vrouw	God	verschijnt Samuël?
auteurs					
Goslinga 1968/1985**	3	****	+	beheerser	nee, demon misleidt vrouw/Saul
Stoebe 1973	3	+	+	personage	ja, binnen verhaal
Beuken 1978	3	-	-	personage	ja, zelf
Gunn 1980	2	+	=	aanstichter	ja, binnen verhaal
Humphreys 1980/1982**	3	+	+	aanstichter	ja, door de vrouw
McCarter 1980	3	-	=	personage	ja, zelf
Poulsen 1980	3	+	=	beheerser	ja, binnen verhaal
Stolz 1981	3	-	+	personage	ja, binnen verhaal
Conroy 1983	3	-	=	aanstichter	ja, door de vrouw
Donner 1983	3	+	+	aanstichter	ja, door de vrouw
Klein 1983	3	-	+	aanstichter	ja, binnen verhaal
Van der Lingen 1983	3	-	=	personage	ja, binnen verhaal
Deurloo, Eykman 1984	2	+	+	personage	ja, door de vrouw
Fokkelman 1986	2/4	+	+	personage	ja, door de vrouw
Miscall 1986	2	+	+	personage	ja, binnen verhaal
Baldwin 1988	2	-	=	personage	ja, zelf
Berges 1989	2	-	-	personage	ja, binnen verhaal
Van Zyl 1989	3	-	=	personage	ja, zelf
Brueggeman 1990	2	-	=	personage	ja, zelf
Todd 1990	2	=	+	personage	ja, door de vrouw
Mommer 1991	3	+	=	personage	ja, zelf
Dietrich 1992	3	+	=	personage	ja, binnen verhaal
Exum 1992	2	+	+	aanstichter	ja, door de vrouw
Schroer 1992	3	=	+	personage	ja, door de vrouw
Polzin 1993	2	-	-	personage	ja, door de vrouw
Robinson 1993	2	-	=	personage	ja, door de vrouw
Aus 1994	2	=	=	personage	ja, door de vrouw
Caquot 1994	3	=	+	personage	ja, door de vrouw
Craig Jr. 1994	2	-	+	aanstichter	ja door de vrouw
Hentschel 1994	3	+	-	personage	ja, zelf
Dietrich-Naumann 1995	3/2	=	=	beheerser	ja, door de vrouw
Kleiner 1995	3/2	+	+	personage	ja, door de vrouw
Schmidt 1995	3/1	=	=	personage	ja, door de vrouw
Bergen 1996	2	-	=	beheerser	ja, zelf
Reis 1997	2	-	-	personage	ja, door de vrouw
Simon 1997	2	=	+	personage	ja, door de vrouw
Jobling 1998	2	-	+	personage	ja, door de vrouw
Keck 1998	2	-	+	personage	ja, zelf
al-Salibi 1998	3	-	=	personage	ja, door de vrouw
Alter 1999	2	=	=	personage	ja, door de vrouw

onderwerpen	focus*	Saul	vrouw	God	verschijnt Samuël?
auteurs					
Evans 2000	2	=	-	personage	ja, binnen verhaal
Cartledge 2001	3	-	-	personage	ja, door de vrouw
Angert-Quilter 2001	2	-	+	personage	ja, door de vrouw
Dudichum 2001	2/3	+	=	personage	ja, door de vrouw
Hamilton 2001	2	-	=	personage	ja, zelf
Holland 2002	2	-	-	beheerser	ja, zelf
Nicholson 2002	2	=	=	aanstichter	ja, door de vrouw
Pirson 2002	2	=	=	personage	ja, door de vrouw
Campbell 2003	3	=	=	aanstichter	ja, binnen verhaal
Green 2003	3	+	+	personage	ja, door de vrouw
Lehnart 2003	3	+	=	personage	ja, binnen verhaal
Arnold 2004	5/3	-	=	personage	ja, door de vrouw

\* Focus: zie paragraaf III.1: Techniek en theorie.

\*\* Goslinga heeft zijn opvattingen over de personages uit 1968 niet gewijzigd in 1985; Humphreys' visie is beschreven in meerdere artikelen.

\*\*\* + positieve beoordeling; - negatieve beoordeling; = neutrale opstelling.

Het meest recente bestudeerde artikel is buiten de opsommingen gehouden, omdat het niet in de tweedeling past van focus 2 en 3. Dit artikel is gebruikt in de tweede paragraaf om een mogelijke vijfde focus te beschrijven. De eerste focus is niet opgenomen omdat de twee artikelen die exclusief op de contextuele wereld focussen geen oordeel over de personages herbergen, en de vierde focus komt niet als hoofdfocus voor. De publicaties waarin meerdere focussen geïdentificeerd zijn, zijn in de beschrijving opgenomen binnen de groep van hun hoofdfocus, die als eerste genoemd is.

In totaal hebben in de bestudeerde periode 25 onderzoekers in hun onderzoek naar 1 Sam 28:3-25 gefocust op de ontstaansgeschiedenis van de tekst, op de auteur(s) (focus 3). In dezelfde periode focusten 26 onderzoekers op de tekst zelf (focus 2).

	negatief		positief		neutraal		totaal
	focus 2	focus 3	focus 2	focus 3	focus 2	focus 3	
Saul	13	10	6	10	7	5	51
vrouw	5	3	10	10	11	12	51

De beoordeling van het karakter en de handelingen van de vrouw hangt samen met de beoordeling van Saul, maar niet op een duidelijke, consistente wijze. Globaal valt op te merken dat onderzoekers die gefocust hebben op de auteur(s) van de tekst zeer verdeeld zijn over het beeld van Saul dat ze in hun tekst laten blijken (10 negatief tegen 10 positief). Daarnaast zijn er 5 auteurs die een neutrale houding tegenover Saul hebben. Onderzoekers die op de tekst gefocust hebben zijn veelal negatief over Saul (13 negatief tegen 6 positief). Daarnaast denken 7 onderzoekers neutraal over Saul.

De onderzoekers die gefocust hebben op de auteur(s) van de tekst zijn met name positief of neutraal in hun beschrijving van de vrouw (resp. 10 en 12 onderzoekers).

Slechts 3 exegeten schrijven uitgesproken negatief over de vrouw. Bij de onderzoekers die gefocust hebben op de tekst is een vergelijkbaar beeld te zien: 10 positief en 11 neutraal, tegenover 5 negatief. Als algemene tendens is te zeggen dat de groepen die Saul en de vrouw positief waarderen ongeveer gelijk zijn, dat Saul vaker negatief en de vrouw vaker neutraal beoordeeld wordt.

Hoewel te verwachten was dat vooral exegeten die zich aan de grenzen van de tekst houden God als personage zouden zien, blijken toch ook de meeste exegeten van de groep met de derde focus God zo te zien. Verder is opvallend dat vanaf de jaren zeventig de opvatting dat Samuël in werkelijkheid verscheen onomstreden is, hoewel verschillende opvattingen bestaan over de wijze waarop.

Wanneer we kijken naar de combinaties van de onderzoekers van een van beide focussen met de beoordeling van Saul en de vrouw, dan zien we dat bijna alle combinaties voorkomen bij onderzoekers die gebruik maken van iedere focus. De mogelijke combinaties: Saul en de vrouw beide positief, beide negatief, beide neutraal, een van beide positief, negatief, of neutraal, en de ander juist negatief, neutraal of positief en zo voort; van de 9 mogelijke combinaties komen er bij elk van de twee groepen 8 voor. In alle gevallen heerst verdeeldheid; geen enkele combinatie komt bij één van de groepen (26 onderzoekers met focus 2; 25 onderzoekers met focus 3) vaker dan 5 maal voor. Met recht kan dan ook gezegd worden dat de gebruikte methode niet doorslaggevend kan zijn geweest in het oordeel van de personages.

#### *Invloed van de eigen theologie*

Na het bestuderen van de literatuur blijkt het lastig een reden te geven voor de verschillen in uitleg tussen exegeten die dezelfde methode gebruikten, en de overeenkomsten tussen exegeten die een andere methode gebruikten. Wat mijns inziens bij velen een grote rol speelt is de eigen theologie van de exegeet, en dan met name het (on)geloof in de mogelijkheid de geest van een dode te kunnen oproepen. Vooral exegeten die met synchrone methoden werken en zich dus focussen op de tekst, zouden volgens mij deze waarde van buiten de tekst niet mee mogen nemen in hun uitleg. Maar ook exegeten die met diachrone methoden werken zouden geen theologie van nu in hun uitleg van het begrip van de tekst toen mee moeten nemen. In het wetenschappelijk discours zou minstens de herkomst van de aannames, van de veronderstellingen – ingegeven door theologie, geloof, cultuur – moeten worden uitgesproken. Goslinga (1985, 331) doet dit bijvoorbeeld, wanneer hij stelt dat wat op natuurlijke wijze te verklaren is, niet aan bovennatuurlijke krachten moet worden toegeschreven. Hij voegt daar aan toe dat volgens hem vaststaat dat de praktijk van het doden-vragen (evenals het hedendaagse spiritisme) een duivels middel is om mensen van Gods openbaring te verwijderen en in het verderf te storten. Volgens hem blijkt ook bij de waarzegster die zich als medium liet gebruiken de macht van het Kwaad. Men kan het met deze theologische opvattingen niet eens zijn, maar pas nu zij zijn uitgesproken, kan hun invloed op de exegese van Goslinga bepaald worden. Fokkelman (1986, 607, nt. 7) beschuldigt Beuken (1978) er bijvoorbeeld van dat hij zich te veel laat leiden door zijn

oordeel over de personages. Dit oordeel kleurt volgens Fokkelman diens exegese te veel. Doordat Beuken volgens hem Samuël te hoog, Saul te laag en de vrouw belachelijk laag inschat, laat hij zich niet meer door de tekst, maar door zijn oordeel leiden. Waar opvattingen een rol spelen maar niet zijn vermeld is hun invloed niet te controleren. In wetenschappelijk onderzoek is juist de controleerbaarheid van gegevens een belangrijk goed.

Pas in een – uitgesproken – hervertelling van de betekenis van de tekst voor gelovigen hier en nu zouden eigen, huidige theologische opvattingen een rol kunnen gaan spelen. Beuken formuleert het ook treffend in zijn reactie op Van den Born, die in zijn commentaar op 1 Samuël 28 van 1956 de auteur een ‘kind van zijn tijd’ noemde, omdat hij nog in de mogelijkheid van het oproepen van geesten geloofde. Hij meende dat de auteur eindelijk weer een kind van zijn tijd mocht zijn, zonder de vragen van latere generaties te moeten beantwoorden, die vaak de tijdgebondenheid van hun eigen meningen niet bevroegen. Bij Van den Born werd volgens Beuken de lezer van de bijbel niet lastig gevallen met de gebruikelijke pagina’s van uitputtende overdenkingen die van het begin af aan de aandacht afleidden van de het bijbelverhaal (Beuken 1978, 14).

In dit hoofdstuk werd het bijbelwetenschappelijk onderzoek naar 1 Sam 28:3-25 gepresenteerd dat in de afgelopen decennia verschenen is. Dit onderzoek werd geordend naar centrale focus en methode. Daarnaast zijn enkele inhoudelijke thema’s gepresenteerd, namelijk het oordeel over de personages Saul en de vrouw. Nadat deze twee elementen in de laatste paragraaf met elkaar in verband gebracht werden, werd duidelijk dat er geen verband te ontdekken was. Ook binnen de verschillende methodes bleek geen overeenstemming te bestaan in het oordeel over de personages. Mijns inziens lieten de onderzoekers hun eigen veronderstellingen, hun eigen concepten, meeklinken. Het model van Barton bleek nuttig voor het schematisch weergeven van de relaties tussen de eerste vier focussen. Om een nieuwe vorm van onderzoek in dit schema te plaatsen bleek lastig. Het model van Barton schiet te kort om de wijze waarop de concepten in een dynamische relatie staan met taal, met bijbelteksten, met de voorstellingen van de auteur en die van de lezer weer te geven. Een tweedimensionaal schema is waarschijnlijk niet het meest geschikte model. De vraag laat zich stellen of je de vijfde focus als integratieve methode recht doet wanneer je de verschillende methodische insteken eenvoudig met elkaar combineert. De verhouding tussen de ‘monocultuur’ van de oudere methoden en de ‘biodiversiteit’<sup>88</sup> van de voorgestelde nieuwe methode zal nog verder uitgewerkt moeten worden waarmee de relatie tussen het onderzoek naar taalconcepten en de overige methoden verduidelijkt zal worden.

In het volgende hoofdstuk zal een autonoom semantisch onderzoek naar de (rituele) maaltijd aan het eind van 1 Samuël 28 uitgevoerd worden als een eerste stap op weg naar een cognitief semantisch onderzoek.

---

<sup>88</sup> Termen uit *Towards an ‘Integrated Approach’ in Biblical Studies Illustrated with a Dialogue between Job 28 and Job 38* (van Wolde 2005b).



Saül et la magicienne d'Endor.

Serge Nigon (1937 - )

Papier Acrylique 15P (65x50)

URL: <http://membres.lycos.fr/sergenigon/saul.htm> [stand: 30-3-2005]

#### Hoofdstuk IV. Autonom semantisch onderzoek

Semantiek is de leer van de betekenis. Betekenis legt een verband tussen taal en werkelijkheid. Woorden hebben de rol van wegwijzer naar beschikbare niet-talige informatie (Verkuyl 2000, x). In ons individueel kennisbestand (ons geheugen) zijn twee componenten te onderscheiden: het lexicon en de concepten. Het lexicon is het talige gedeelte van ons geheugen en bevat woorden met koppelingen naar de corresponderende begrippen en de informatie die daarmee is verbonden (Verkuyl 2000, 14.53). De concepten – of: begrippen – zijn onze kennis. Deze concepten zijn min of meer stabiele begripkernen, waarmee een individu greep krijgt op de beleving van de wereld. Zij zijn kenniseenheden, waaraan taal een uitdrukkingsvorm kan verlenen, als we er een woord voor hebben (Verkuyl 2000, 19).

Een begrip van een woord is de kennis die nodig is om iets in de werkelijkheid te kunnen benoemen. Begrip wordt gevormd door ervaringen met verzamelingen. Deze verzamelingen worden gevormd door leden met een zelfde eigenschap. Een woord in de taal verwijst naar een verzameling in de werkelijkheid. Daarmee is ook het verschil aangegeven tussen taal en datgene waarop taal betrekking heeft (Verkuyl 2000, 19.26).

Het is mogelijk dat een woord verwijst naar meerdere verzamelingen in de werkelijkheid. Zo verwijst het woord ‘hooiwagen’ zowel naar een insect met lange poten als naar een wagen met hooi. Om alle betekenissen van een woord te onderzoeken is het nodig alle verzamelingen te bekijken. In het geval van het woord ‘hooiwagen’ zullen de verzameling ‘insecten’ of ‘enge kriebelbeesten met lange poten’ en de verzameling ‘vervoermiddelen’ of ‘landbouw’ of ‘voertuigen’ of ‘boerderij’ onderzocht moeten worden. De individuele keuze voor de naam van de verzameling hangt af van het individuele begrip waarin de kennis over de hooiwagen is opgeslagen. Dit begrip kan afwijken van het collectief gedeelde begrip. Zo zal in een encyclopedie, waarin algemene verzamelingen worden beschreven, geen verzameling met de naam ‘enge kriebelbeesten met lange poten’ bestaan.

Deze verzamelingen, waarin verschillende begrippen verzameld zijn rond een gemeenschappelijke eigenschap, worden ook semantische velden genoemd. Bij het onderscheiden van deze semantische velden wordt duidelijk welke concepten een rol spelen in de betekenisgeving. Het autonoom semantische onderzoek richt zich op het vergroten van de kennis van de taal, door de semantische velden te onderzoeken.

In bijbelwetenschappelijk onderzoek worden concepten en semantische velden onderzocht in het autonoom semantische onderzoek. Autonom, omdat het onderzoek zich beperkt tot de weergave van de concepten in teksten, en niet wordt uitgebreid tot de corresponderende verzamelingen in de werkelijkheid. Semantisch, omdat het Hebreeuws zich door ons slechts laat kennen door het onderzoek naar de betekenis van een woord binnen een of meer semantische velden. Omdat het Hebreeuws van de bijbel niet meer wordt gesproken, hebben we geen automatische verbinding tussen de



concepten in de werkelijkheid en de weergave in de taal. Zonder het autonoom semantische onderzoek zou elke vertaling en interpretatie willekeurig zijn. Toch biedt ook dit onderzoek geen garantie over de juistheid van de voorgestelde verbinding tussen concept en talige weergave. Meer zekerheid dan een onderbouwd voorstel is zoveel jaar na het vertellen en schrijven van de teksten niet te verkrijgen.

In de recente literatuur is gebleken dat de maaltijd die aan het eind van het verhaal in 1 Sam 28:3-25 staat verschillend wordt geïnterpreteerd.<sup>89</sup> De meeste auteurs zien de maaltijd als niet meer dan het aanbieden en tot zich nemen van voedsel. Enkele auteurs hebben de vraag gesteld of sprake is van een ritueel karakter van de maaltijd. Met name Reis (1997) heeft de vraag naar het rituele karakter van de maaltijd uitgewerkt. In haar artikel interpreteert ze enkele woorden uit de laatste verzen van 1 Samuël 28 als behorende tot een rituele setting. Deze woorden die de voorbereiding van de maaltijd weergeven zijn זבח, meestal vertaald met *slachten*, מצותה, *ongedesemde broden*, en נגש, meestal vertaald met *brengen*, uit vv. 24-25. Reis argumenteert dat זבח van de 129 maal dat het in de Hebreeuwse bijbel staat, 127 maal als betekenis *ritueel slachten* heeft. Ook de מצותה zijn volgens haar steeds een onderdeel van een offer. Bovendien heeft נגש volgens Reis de connotatie *offeren*, daar men anders het woord שים zou verwachten. Waar volgens Reis שים een neutrale term is, is נגש een beladen term die onder andere de priesterlijke gang naar het altaar suggereert. Ik stel in een nader onderzoek naar de voorstellen van Reis de volgende vraag: welk zicht op het karakter van de maaltijd geven de handelingen en begrippen die de voorbereidingen van de maaltijd weergeven? Hiervoor zal ik de woorden die Reis al gebruikte voor haar bewijsvoering uitgebreider onderzoeken en haar bewijzen door bijbelwetenschappelijk onderzoek proberen te ondersteunen dan wel weerleggen.

De onderzoeksvraag is op verschillende wijzen te benaderen. Mijn onderzoek zal zich binnen de grenzen van deze scriptie richten op de betekenis van enkele woorden binnen de taal. Zoals hierboven gezegd gebruiken we hiervoor het autonoom semantische onderzoek. De semantische velden die een rol spelen bij de betekenis(sen) van de te onderzoeken woorden zullen duidelijk gaan maken welke betekenissen de woorden binnen de taal gekregen hebben, en welke concepten in de werkelijkheid daarmee corresponderen. Zijn dit concepten die op een ritueel karakter van de maaltijd kunnen wijzen?

#### 1. Woordonderzoek naar זבח

In het kader van de algemene onderzoeksvraag naar het zicht op het karakter van de maaltijd stellen we bij het verbum זבח de vraag: welke betekenis kan זבח in 1 Sam 28:24

<sup>89</sup> Zie met name paragraaf 2.1.5. 'Eten' van het vorige hoofdstuk (pg. 45).

hebben voor de bepaling van het karakter van de maaltijd? In het kader van autonoom semantisch onderzoek denken we deze vraag als volgt te kunnen beantwoorden. Allereerst kijken we hoe in woordenboeken betekenissen van זבח beschreven zijn. Wat zijn de semantische velden waarin זבח functioneert? Vervolgens zoeken we antwoord op de vraag: welke deel van het semantische veld of de velden wordt uitgedrukt met זבח? Hiervoor onderzoeken we de literaire context(en) waarin het woord en andere woorden in de semantische velden gebruikt worden. Zo worden de semantische velden ingevuld en de betekenis van זבח verduidelijkt.

In de woordenboeken<sup>90</sup> worden verschillende betekenissen van זבח genoemd:

1. offeren (*DCH\** - *Pi'el*)
  - 1.1. een offer aanbieden (*DCH – Qal/Pi'el*)
  - 1.2. mensen doden, wellicht als offer (*DCH - Qal*)
2. slachten (*HAL\**, *NIDOTTE\**, *TWAT\**)
  - 2.1. slachten om te offeren / in een religieus ritueel (*BDB\**, *DCH - Qal*, *Ges\** / *TWAT*)
  - 2.2. dieren slachten om te eten / voor een niet-rituele maaltijd / slachten om te eten<sup>91</sup> / profaan slachten (*BDB / DCH – Qal*<sup>92</sup> / *Ges / NIDOTTE: omstreden*).
  - 2.3. slachten in een goddelijk oordeel (*BDB*)
  - 2.4. slachten voor een gemeenschappelijk offer (*HAL*)

<sup>90</sup> De gebruikte woordenboeken worden in de tekst aangeduid met een afkorting: (BDB: Brown, Driver, e.a. 1979; Ges: Gesenius, Rüterswörden, e.a. 1987; HAL: Koehler, Baumgartner, e.a. 1967-1996; DCH: Clines 1993-; NIDOTTE: VanGemeren 1997; TWAT: Botterweck, Ringgren 1970-). De gebruikte lemma's uit respectievelijk *TWAT* en *NIDOTTE* zijn in de literatuurlijst te vinden als (Bergman, Ringgren, e.a. 1970-; Averbeck 1997). Een asterisk (\*) geeft aan wat het woordenboek als hoofdbetekenis ziet.

<sup>91</sup> Volgens *Ges* is het eten van vlees altijd ritueel, en is bij 'slachten om te eten' dus ook sprake van een rituele maaltijd.

<sup>92</sup> Voor de betekenis *slaughter beast for non-sacrificial eating* (*DCH*) worden drie passages als voorbeeld aangehaald: Deut 12:15.21 en 1 Sam 28:24. In Deut 12:15.21 wordt in het kader van de bepaling van de correcte plaats om te offeren gezegd, dat het naast het slachten om te offeren is toegestaan op elke willekeurige plaats dieren te slachten om te eten. Hoewel de literaire context over offeren gaat, lijkt hier dus inderdaad sprake van het tegengestelde van slachten om te offeren, namelijk slachten om te eten. 1 Sam 28:24 is onderdeel van de te onderzoeken perikoop en kan als zodanig niet meegenomen worden in de bewijzen. Omdat *DCH* slechts voorbeelden noemt is het mogelijk dat זבח ook in andere passages de betekenis *slaughter beast for non-sacrificial eatings* heeft. Hierover doet *DCH* echter geen uitspraak, in tegenstelling tot veel andere woordenboeken, die de gebruiker precies vertellen welke betekenis in welke passage gekozen is/dient te worden. Het voordeel van de methode van *DCH* is dat de gebruiker van het woordenboek zelf een keuze moet maken op basis van de passage die hij of zij onderzoekt. Dit geldt echter ook voor de passages waarbij het woordenboek een keuze heeft gemaakt.

Er is in de woordenboeken sprake van twee betekenisgroepen, 1. **OFFEREN** en 2. **SLACHTEN**, die corresponderen met twee semantische velden met verschillende begrippen.

Betekeningen van זבח
(Woordenboekbetekenissen zijn punten in de gele en blauwe vlakken die de semantische velden weergeven die een rol spelen bij de betekenis van זבח)

Door te kijken welke andere woorden zich in het semantische veld van elke betekenis bevinden en waarin deze zich onderscheiden van זבח, brengen we de velden waarin het woord זבח functioneert in kaart. Hiervoor kijken we naar de literaire contexten waarin de woorden uit de semantische velden gebruikt zijn. We zoeken daarin naar de concepten die een rol spelen bij de verschillende woorden. Omdat in het Hebreeuws het concept wordt aangegeven door de wortel, bekijken we zowel het nomen als het verbum. De wortel kan namelijk door het toevoegen van vocalen een verbum of een nomen worden, zonder dat het concept verandert. Duidelijk is in ieder geval dat de twee nominale vormen van זבח – het zelfstandig gebruikte Qotel (Participium) *altaar* en het nomen (zelfstandig naamwoord) *offermaaltijd* – beide de cultische context van de wortel זבח bevestigen (Milgrom 1991, 714). Allereerst kijken we naar synoniemen<sup>93</sup> voor de betekenissen van זבח, om andere begrippen in de semantische velden te ontdekken.

#### Semantisch veld 1. **OFFEREN**:

- 1.1 verbum זבח = offeren: קטר pi./hif. *wierook verbranden*; ידה hitp. *danken of belijden*; נדר *gelofte afleggen* ('vow'); עלה hi. *opheffen*, i.e. *offeren*; שחה hitp. *neerbuigen*. (Milgrom 1991, cf. 218)
- 1.2 nomen זבח = offer: זבח wordt genoemd naast allerlei bepaalde offers, zoals עלה *brandoffer*, מנחה *graanoffer*, חטאת *zonde-offer*, נדר *belofte-offer*, תודה *dankoffer*, heffingsoffer,<sup>94</sup> שלם *welzijnsoffer*,<sup>95</sup> אשם *schuldoffer*, נדבה *offer uit vrije wil*,

<sup>93</sup> Bron: DCH.

<sup>94</sup> Een *heffingsoffer* heeft een functie in het in stand houden van het werk van de priesters; een deel van het offer is voor hen bestemd. De stam van het woord waarvan het is afgeleid (רום) betekent *hoog zijn*, *opgeheven zijn*.

<sup>95</sup> Term naar Milgrom vanwege de motivatie van de offeraar: als dank voor het wel-zijn. Volgens Levine is de term שלם niet eenduidig, omdat het is afgeleid van de stam שלם met een ruim scala aan betekenissen, van vrede en voorspoed tot verbonden zijn. De vertaling van שלם is gebaseerd op het

נסך / נסך *plengoffer*, לבונה *wierook* en voorwerpen of personen die als offer zouden kunnen dienen: בכור *eersteling*, תפלה *gebed*, טבח *slacht(ing)*, מוצבה *pilaar*, חג *pelgrimage*, מלך *koning*, שר *prins*. De vraag kan gesteld worden of hier ook het (algemene) woord voor offer קרבן bijhoort. De stam van dit woord קרב betekent *naderen* en duidt dus een aspect van het offeren aan, namelijk het opdragen van een offer. Offer wordt verder naast woorden in samenstellingen geplaatst. Hierdoor is enerzijds uitgesloten dat het zich bij beide woorden om hetzelfde gaat, en anderzijds maakt het duidelijk in welk deel van het semantische veld van OFFEREN זבח zich niet bevindt. Hetzelfde geldt voor het woord אשה *vuuroffer*, een algemene term voor offers die verbrand zullen worden (Milgrom 2001, 2033). Antoniem voor זבח *offer* zijn: חסד *trouw* en דעת *kennis*.<sup>96</sup> Doorgaans is aan een antoniem te zien wat de betekenis van een woord in ieder geval niet is, maar in dit geval is sprake van een ethische vergelijking (Hos 6:6, zie nt. 94).

#### Semantisch veld 2: SLACHTEN:

2. verbum זבח = slachten: שחט *slachten*.

We beginnen met het tweede, kleinste semantische veld: SLACHTEN. Slachten roept voor de moderne mens een beeld op van dieren, doden, slachter, bloed, geslacht zijn. Daarna zal het geslachte vlees verwerkt worden, meestal zal het worden bereid om te eten. Van Dale geeft als betekenis van ‘slachten’: doden met het oog op het te bereiden vlees. In het onderzoek kijken we eerst in welke context שחט *slachten* gebruikt wordt en wat dat zegt over de handeling die met שחט *slachten* uitgedrukt wordt. Waarin is dat anders dan זבח *slachten*?

Wanneer we de vindplaatsen van het synoniem voor זבח bekijken, zien we dat שחט vaak gebruikt wordt in een ritueel kader. Zo wordt het woord gebruikt wanneer Abraham zijn zoon wil *slachten* (Gen 22:10), of in het Exodusverhaal, wanneer de voorschriften ter herinnering (het Pesach) worden verteld (Ex 12:6.21; 29:11.16.20; 34:25). Ook in het boek Leviticus, waar de voorschriften voor het offeren worden beschreven, wordt de term שחט vaak gebruikt. Wat duidelijk wordt wanneer deze vindplaatsen nader onderzocht worden, is dat het slachten steeds plaatsvindt in het kader van bepaalde offers, namelijk עלה *brandoffer*,<sup>97</sup> חטאת *zonde-offer*,<sup>98</sup> אשם *schuldoffer*,<sup>99</sup>

---

Ugaritisch en Akkadisch, waar offers beschreven worden die van dezelfde Semitische stam zijn afgeleid. Daarom worden als שלום gezien ‘rituele gaven die gecombineerd worden met het begroetingswoord שלום (*Shalom*)’ (Levine 1992, 312).

<sup>96</sup> Hos 6:6: Want liefde (חסד) wil ik, geen offers (זבח); met God vertrouwd zijn [kennis (דעת) hebben van God] is meer waard dan enig offer (עליות).

<sup>97</sup> Gen 22:10; Ex 12:6.21; 29:11.16.20; Lev 1:5.11; ; 6:25; 7:2; 8:19; 9:12; 14:13.19; 22:28; Num 19:3; 2 Kron 29:22.24; Ez 40:39.42; 44:11.

<sup>98</sup> Lev 4:4.15.24.29.33; 8:15; 9:8.15; 14:13/50.51; 16:11.15; 2 Kron 29:24; Ez 40:39.

<sup>99</sup> Lev 7:2; 14:13.25; Ez 40:39.

מִלֹּחַ *inwijdingsoffer*,<sup>100</sup> טָהַר *reiniging*,<sup>101</sup> קָרַבַּן *offer*,<sup>102</sup> פֶּסַח *paasoffer*<sup>103</sup> en זֶבַח *offer*.<sup>104</sup> Na het slachten worden nog verdere handelingen uitgevoerd op de offers. Zo worden handen opgelegd, delen van de offers worden als vuuroffer verbrand, etc. Maar ook wordt het gebruikt in een niet-ritueel kader, bijvoorbeeld wanneer de broers van Jozef een geitenbokje *slachten* om met diens bloed op Jozefs mantel hun vader te doen geloven dat Jozef dood is (Gen 37:31). Wanneer geslacht wordt in een niet-ritueel kader, gaat het om een eenmalige gebeurtenis of om het doden van mensen.<sup>105</sup> Het beeld dat ontstaat bij het gebruikte woord שָׁחַט is in ieder geval *doden*, *geslacht zijn* en van *bloed* en *levenden (mens of dier)*. Er is geen sprake van het verwerken van de dieren. BDB noemt שָׁחַט een technische term voor het *doden* van dieren (om te offeren). Volgens Milgrom (1991, 715-716. 717-718 voor gedetailleerde beschrijving) betekent שָׁחַט *de keel doorsnijden*. Deze aanduidingen passen ook in het ontstane beeld van de handeling die met שָׁחַט wordt weergegeven. Degenen die slachten (שָׁחַט) zijn bij voorkeur degenen uit het volk die gezondigd hebben, en nu een zoenoffer willen opdragen (Lev 4:27-31). Het kan ook gaan om het hele volk of een vertegenwoordiging daaruit, en om een offer op vaste tijden, zoals het Pesach (2 Kron 30:15). Nadat het geslacht is zorgen de priesters voor de verdere verwerking van het offerdier. Het slachten is niet voorbehouden aan priesters, hoewel deze wel slachten wanneer zij degenen zijn die gezondigd hebben (bv. Lev 16:11), wanneer de zondaar niet rein is en gereinigd wil worden (zie Leviticus 14) of plaatsvervangend voor het hele volk (bv. 2 Kron 29:24).

Kijken we nu naar de aanduidingen die de woordenboeken geven met betrekking tot de betekenis *slachten* van זֶבַח dan ligt duidelijk de nadruk op het resultaat van het slachten: het voorbereiden van het vlees om te eten, of om te offeren. Daarin ligt het verschil tussen שָׁחַט en זֶבַח: het *slachten/doden* שָׁחַט kan aan het *offeren/verwerken* זֶבַח voorafgaan, maar nooit andersom. Als שָׁחַט onvermeld blijft, impliceert זֶבַח ook het slachten. Er kan pas verwerkt of geofferd worden nadat gedood is. Zowel שָׁחַט als זֶבַח kan dus in een ritueel kader gebruikt worden, maar elk geeft een ander deel van de handeling weer.

Het eerste en grootste semantische veld van זֶבַח is het **OFFEREN**. Offeren is een algemene, brede omschrijving van allerlei handelingen en gebeurtenissen in de

<sup>100</sup> Lev 8:23.

<sup>101</sup> Lev 14:5.

<sup>102</sup> Lev 2:13; 17:3 (slachten en niet קָרַבַּן)

<sup>103</sup> 2 Kron 30:15; 35:1.6.11; Ez 6:20.

<sup>104</sup> Ex 34:25 דָּם-זֶבַח; Lev 3:2.8; 9:18 שְׁלָמִים זֶבַח; Ez 40:42; 44:11 זֶבַח en עֹלָה.

<sup>105</sup> Zie ook: Num 11:22 (voor eten tijdens de woestijntocht); 1 Sam 1:25 (bij de overgang van Samuël van het huis van zijn ouders naar dat van Eli; 1 Sam 14:32.34 (in combinatie met דָּם אֶחָד/אֶחָד); Jes 22:13; 66:3 (in de vermaning). Doden van mensen: Num 14:16 (negatie); Re 12:6; 1 Kon 18:40; 2 Kon 10:7.14; 25:7; Jes 57:5; Jer 9:8; 39:6; 41:7; 52:10; Ez 16:21; 23:39; Hos 5:2.

offercultus. Om precies te kunnen onderscheiden hoe זבח in dit veld functioneert, waarin זבח zich onderscheidt van andere woorden in dit semantische veld, zullen we het grote semantische veld OFFEREN ondervinden in deelverzamelingen. Een belangrijke literaire bron voor de offercultus in het oude Israël is het boek Leviticus, waar in de eerste zestien hoofdstukken een instructie van de rol van de priesters als celebranten in de rituele cultus van de eredienst, en als uitvoerenden van reinigingsriten wordt gegeven. De synoniemen in het semantische veld geven verschillende wijzen weer waarop geofferd kan worden, houdingen die ingenomen kunnen worden of intenties waarmee geofferd wordt. Ook deze woorden wijzen op de verschillende verzamelingen, die het grote semantische veld OFFEREN overzichtelijk moeten maken.

Een eerste verzameling in het veld OFFEREN omvat de algemene termen die gebruikt worden om een offer te omschrijven. Volgens Anderson (1992, 873) kunnen twee groepen offers onderscheiden worden, die in het Nederlands beide met het woord ‘offer’ worden weergegeven maar in het Engels met twee woorden: *sacrifice* en *offering*. *Offering* is van een algemenere categorie en betekent aanbieden, geven, en *sacrifice* is meer specifiek het aanbieden aan een godheid. Hoewel volgens hem in het Hebreeuws dit onderscheid niet wordt gemaakt, noemt hij als basisterm voor *offering* in het Hebreeuws מנחה (in niet-P materiaal), dat *gift* betekent of קברן (in P), dat *wat naar voren gebracht wordt* betekent. Als basisterm voor *sacrifice* wordt זבח genoemd, dat volgens Anderson *slachten* betekent in het Hebreeuws en in het Fenicisch is ontwikkeld tot de algemene betekenis *voedsel bereiden*. Omdat bloedoffers zo belangrijk waren in de Israëlitische religie, nam deze term voor het slachten van dieren de technische betekenis van *sacrifice* aan (Anderson 1992, 873). Dus als we deze algemene termen in een klein veld van DOEL VAN HET OFFEREN plaatsen, staat זבח aan de kant van het ‘geven aan een godheid’ en קברן aan de andere kant van het veld: het algemenere ‘naderbij brengen’.

Een tweede verzameling binnen OFFEREN is de HEILIGHEID VAN DE OFFERS. Hierover bestaat geen consensus binnen de literatuur. Anderson (1992, 873) noemt de offers die met *sacrifice* worden bedoeld de meest heilige. Deze offers (זבח), die op het altaar (מזבח) (gedeeltelijk) verbrand worden, zijn het עלה *brandoffer*, de שלמים *welzijnsoffers*,<sup>106</sup> het מנחה *graanoffer*, het חטאת *zonde-offer* en de זשם *zoenoffers*. De overige offers, die weliswaar soms gepresenteerd worden op het altaar, maar er nooit (geheel) worden verbrand, beschouwt hij als ‘gewoon heilig’. Hieronder vallen het

<sup>106</sup> Waar Anderson (1992, 873.875) op pagina 873 zonder twijfel stelt dat de שלמים tot de categorie ‘most holy’ gerekend moeten worden, omdat ze (gedeeltelijk) verbrand worden op het altaar, noemt hij op pagina 875 de שלמים ‘holy’, omdat ze twee dagen gegeten kon worden en op de derde dag verbrand, terwijl de ‘most holy’ offers zoals de חטאת *zonde-offers* nog dezelfde dag gegeten moesten worden. Hierin spreekt hij zichzelf dus tegen. We houden hier de tweedeling van Anderson van pagina 873 aan voor het bepalen van het semantische veld van de heiligheid van offers, omdat deze tweedeling ook gebruikt is bij het onderscheid tussen *sacrifice* en *offering* in het eerste kleinere semantische veld binnen het veld ‘offeren’, en daar heel overzichtelijk en bruikbaar is gebleken.

העֹלָה *heffingsoffer*, de מַעֲשֵׂה *tiende*, de בְּכוֹרִים *eerstelingen* en het תּוֹנֶפֶה *'beweegoffer'*. Volgens Levine (1992, 313) worden de עֹלָה *brandoffers* en מִנְחָה *graanoffers* קָדְשׁ קָדְשִׁים *heiligste van de offers* genoemd (Leviticus 1-2). De overige offers – genoemd in Leviticus 3-5 – werden als minder heilig beschouwd. Deze overige offers werden volgens Levine niet exclusief door gewijde priesters gehanteerd en zijn daarom minder heilig. Tot deze categorie behoren de שְׁלָמִים *welzijnsoffers*, die op de wijze van een זֶבַח *'gewijde maaltijd'* bereid werden en daarom door Levine ook wel שְׁלָמִים genoemd worden. Daarnaast horen bij deze categorie het חַטָּאת *zonde-offer* en de אֲשָׁם *zoenoffers*. Hier zien we dus niet alleen een verschil in interpretatie over de heiligheid van sommige offers, maar ook van een andere invulling van זֶבַח. Alle offers die Levine noemt in de twee categorieën, worden bij Anderson onder de heiligste van de offers gecategoriseerd. Bij Anderson is זֶבַח synoniem met de heiligste offers, bij Levine alleen met de שְׁלָמִים, minder heilige offers. Een verklaring van deze verschillen kan liggen in het benoemen van de categorieën van de offers. Anderson noemt als onderscheidend element algemeen/specifiek en benoemt twee categorieën *sacrifice* en *offering*, terwijl Levine als onderscheidend element noemt 'te behandelen enkel door gewijde priesters' en benoemt als categorieën heilig en allerheiligst. זֶבַח is voor Anderson heel belangrijk omdat het de belangrijkste gave voor God weergeeft, en voor Levine geeft זֶבַח de wijze van offeren van een van de mindere offers weer.

Als derde verzameling binnen OFFEREN noemen we de MATERIE VAN DE OFFERS. Te onderscheiden zijn vleesoffers en overige offers. Vleesoffer zijn het עֹלָה *brandoffer* en het זֶבַח *slachtoffer*, waaronder de שְׁלָמִים *welzijnsoffers*, de חַטָּאת *zonde-offers* en de אֲשָׁם *zoenoffers*. Onder de overige offers kunnen worden gerekend het מִנְחָה *graanoffer* en het נֶסֶךְ / נִסְךְ *plengoffer* en bijvoorbeeld het brood dat samen met het vlees geofferd werd.

Een vierde verzameling binnen OFFEREN wordt gevormd door de PRAKTISCHE GEBRUIKEN VAN DE OFFERS. De hierboven genoemde 'overige offers' konden worden verbrand, uitgegoten en/of gegeten met name door de priesters. De dieren van het vleesoffer werd eerst de keel doorgesneden (שַׁחַט – zie semantisch veld 'slachten'), dan werd het volledig verbrand, waarbij de huid voor de priester werd achtergehouden (עֹלָה), of gegeten door de priesters (אֲשָׁם en חַטָּאת) (Milgrom 1991, 222). In het geval van זֶבַח was na het doorsnijden van de keel sprake van een bloedritueel, waarbij het bloed over het altaar werd gegoten. Dan werd een deel van het vet verbrand, en het vlees werd gegeten door de offeraar, familie en genodigden. De priester van dienst kreeg ook een deel (Milgrom 1991, 217-218). Een deel van het beschreven vierde veld kan nog verder worden gespecificeerd, wanneer we de שְׁלָמִים *welzijnsoffers*, die door Milgrom (1991, 218) als זֶבַח שְׁלָמִים gezien worden, nader bekijken. Deze שְׁלָמִים zijn onder te verdelen in נֶדֶר *belofte-offer*, תּוֹדָה *dankoffer* en נִדְבָה *offer uit vrije wil*. Hiervan zijn נֶדֶר en נִדְבָה vrijwillige offers, in de privé-sfeer, zonder broodoffer, die binnen twee dagen gegeten moeten worden – indien het later gegeten wordt stopt de verzoenende werking (Lev 7:16-18) – waarna de rest verbrand moet worden (Levine 1992, 313: zie ook Anderson 1992, 878). Het תּוֹדָה is een verplicht offer (zoals het Pesachoffer), in de

publieke sfeer, met een broodoffer,<sup>107</sup> dat dezelfde dag gegeten dient te worden waarna de rest verbrand moet worden. Het bloedritueel en de rol van de offeraar – een leek – en diens gezelschap zijn twee duidelijke punten waarin זבח zich onderscheidt van de andere offers. Uit de specificatie van de זבח שלמים wordt duidelijk dat een זבח zowel publiek als privé kan zijn, zowel verplicht als vrijwillig.

Een vijfde verzameling binnen OFFEREN is de MOTIVATIE VOOR DE OFFERS. De maaltijd gold volgens Milgrom (1991, 221) als hoofddoel van een זבח. Anderson meent dat uit het gebruik van de זבח שלמים *welzijnsoffers* in de Hebreeuwse bijbel duidelijk wordt dat het offer niets te maken had met verzoening. Hoewel het vet en sommige organen verbrand werden op het altaar en het bloed op het altaar gesprenkeld werd, staat niet vermeld dat dit gedaan wordt om verzoening te bewerkstelligen. Het lijkt er op dat de זבח שלמים niets meer waren dan een geaccepteerde manier om een dier te slachten dat gebruikt ging worden voor menselijke consumptie (Anderson 1992, 878-879). Een verdere mogelijke motivatie voor de maaltijd was het vieren van een gesloten verbond (vgl. Ex 24:5.11) (Milgrom 1991, 222.225). Als motivatie voor de זבח שלמים *welzijnsoffers*,<sup>108</sup> die op de wijze van een זבח werden bereid zijn twee doelen te onderscheiden. De motivatie voor het verplichte offer חובה was de dank voor verlossing, terwijl bij de vrijwillige offers נדר en נדבה als spontaan gezien worden, omdat (nog) niet voor een tegenprestatie van hogerhand te danken was (Milgrom 1991, 219-220).

Een zesde verzameling binnen OFFEREN is dat van de MAALTIJD. Milgrom noemt een maaltijd het hoofddoel van een זבח. Het eten is een onderscheidend element ten opzichte van het עולה *brandoffer*. Dit heeft er toe geleid dat זבח een synoniem is geworden van een wijze van verwerken van het offervlees, namelijk om te eten, zonder dat het om een gezamenlijke maaltijd met Adonai gaat (Milgrom 1991, 221, vgl. andere talen in ONO). Zoals te lezen is in 1 Sam 2:13-14 wordt het vlees voor het eten gekookt en gegeten in de buurt van het altaar (Milgrom 1991, 223). Een ander woord dat in het Hebreeuws gebruikt wordt om de handeling weer te geven die nodig is om het vlees te verwerken is טבח. Volgens Ges is de betekenis hiervan *slachten om te bereiden* en onderscheidt het woord zich daarin van זבח. Het nomen van טבח (טבח)<sup>109</sup> betekent ook *slachter* of *kok*, en anders dan bij זבח ligt de nadruk meer op het bereiden van het vlees dan op het doden van het dier. Bovendien is een belangrijk verschil dat geen rituele setting aan de orde is bij טבח. Andere woorden waarmee in het Hebreeuws het eten, of een maaltijd, wordt weergegeven zijn זבח טבח *feestmaal, banket*,<sup>110</sup> ברה *feestmaal (houden)*,<sup>111</sup> לאכל *het*

<sup>107</sup> Dikke ongezuurde koeken (חלות מצות), dunne ongezuurde koeken (רקיקי מצות), en koekjes van het fijnste bloem (כלת מרבכת חלת), allen met olie besmeerd en gezuurde broden (לחם חמץ) (Lev 7:11-14).

<sup>108</sup> Volgens Anderson (1992, 878) zijn er drie manieren waarop deze *vredesoffers* in de tekst genoemd worden: זבח, זבח שלמים of שלמים.

<sup>109</sup> 1 Sam 9:23.24.

<sup>110</sup> Gen 19:3; 21:8; 26:30; 29:22; 40:20; Re 14:10.12.17; 1 Sam 25:36; 2 Sam 3:20; 1 Kon 3:15; Ezr 3:7; Est 1:3.5.9; 2:18; 5:4ff.8.12.14; 6:14; 7:2.7f; 8:17; 9:17ff.22; Job 1:4f; Spr 15:15; Pred 7:2; Jes 5:12;



eten,<sup>112</sup> לחם brood,<sup>113</sup> לחם אכל brood eten – *pars pro toto*: een maaltijd houden ושחח אכל eten en drinken. Bij al deze woorden is geen sprake van een geregleerde vorm van het slachten of het bereiden of van een setting van een ritueel.<sup>114</sup> Daarin lijkt dan ook het belangrijkste verschil te liggen; hoewel het resultaat in alle gevallen is: voedsel tot zich nemen, wordt alleen bij זבח een deel van het dier – het beoogde voedsel – aan God opgedragen door het bloed ritueel te verwerken en het vet te verbranden. Ook het feit dat een priester alleen een rol vervult bij זבח is een aanwijzing voor de status aparte van deze vorm van maaltijd.

Een zevende verzameling in het veld **OFFEREN** is de afgeleide vorm van מזבח: זבח ALTAAR. De letterlijke betekenis van מזבח is volgens Milgrom (1991, 156) ‘de plaats om te slachten’. Het altaar wordt meestal מזבח genoemd, behalve als het onderscheiden moet worden van het altaar in het binnenste van de tent, dan wordt het מזבח העלה genoemd (vgl. Lev 4:17ff). Het מזבח העלה (brandofferaltaar) is het dagelijks voor brandoffers gebruikte altaar. Deze brandoffers waren de enige offers die volledig op het altaar werden opgebrand. Hoewel equivalenten van het brandofferaltaar in omliggende landen te vinden zijn, zijn er twee verschillen. Het altaar wordt in ANE gezien als plaats waar de goden te eten en drinken krijgen en deze notie ontbreekt in Israël, en de legitimiteit van het altaar is beperkt tot Israël zelf (Milgrom 1991, 250-251). Bij het bloedritueel werd bloed over de hoorns van het altaar gegoten en niet over de grond (een *chthonisch* ritueel). Bovendien moest geofferd worden op een officieel altaar, vandaar dat vaker de term מזבח יהיה gebruikt wordt (bv. Lev 17:6) (Milgrom 2000, 1461-1462).

---

25:6; Jer 16:8; 51:39; Dan 1:5.8.10.16.

<sup>111</sup> 2 Kon 6:23.

<sup>112</sup> Bijvoorbeeld Gen 31:54; 1 Kon 1:41.

<sup>113</sup> Bijvoorbeeld Gen 43:31.

<sup>114</sup> Er is volgens Milgrom (1976, 2-3; of: 1991, 714-715) een aantal passages waarin זבח mogelijk refereert aan profaan slachten van dieren (bijvoorbeeld Num 22:40; Deut 12:15.21; 1 Sam 28:24; 1 Kon 19:21), maar dit is omstreden. Volgens Milgrom wordt in Deut 12:15.21 זבח gebruikt juist om aan te geven dat het daadwerkelijke slachten van het dier op dezelfde manier uitgevoerd moest worden als het slachten in het heiligdom (Milgrom 1976, 2-3, vgl. שחח slachten). In ieder geval – zo stelt de *NIDOTTE* – wordt זבח duidelijk vooral gebruikt voor sacraal offeren, individueel, gemeenschappelijk, legitiem, illegaal of aan afgoden. Milgrom behandelt in zijn artikel de uitzonderingen die de meeste woordenboeken noemen. Behalve voor Ez 34:3 vindt hij het bij alle veronderstelde uitzonderingen onwaarschijnlijk dat er geen sprake zou zijn van ritueel slachten om te offeren. Bovendien wordt algemeen aangenomen dat profaan slachten voor het eerst was toegestaan na de afkondiging van Deuteronomium onder Josia, waarmee een wettelijke goedkeuring voor profaan slachten onmogelijk is in het vroege Israël. Bij 1 Sam 28:24 stelt hij dat het niet waarschijnlijk is dat de ‘*witch of Endor*’ een profane maaltijd bereid zou hebben voor dezelfde koning, die in 1 Sam 14:32-35 zo veel moeite gedaan had om een altaar te improviseren op het slagveld, zodat zijn troepen zich niet schuldig zouden maken aan profaan of illegaal slachten (Milgrom 1976, 2).

Omdat in de Hebreeuwse bijbel passages staan waarin wel een altaar wordt gebouwd, maar niet beschreven staat dat geofferd wordt, kan de vraag gesteld worden of – in een bepaalde tijd, wellicht voordat de tempel als centrale offerplaats was gebouwd – ‘een altaar bouwen’ synoniem was aan ‘offeren’. De combinatie **מִזְבֵּחַ** *altaar* met **בָּנָה** *bouwen* komt 48 maal voor in de Hebreeuwse bijbel.<sup>115</sup> In enkele gevallen wordt zowel het bouwen van het altaar als het offeren vermeld,<sup>116</sup> maar in andere gevallen wordt alleen het bouwen vermeld, hoewel men lijkt te moeten aannemen dat ook geofferd werd.<sup>117</sup> Ook in 1 Samuël is sprake van het bouwen van een altaar, zonder dat vermeld wordt dat er op geofferd wordt. In 1 Sam 7:17 bouwt Samuël als rechter van Israël een altaar in Rama, zijn woonplaats, nadat hij in het hele land recht gesproken had. Daarna spreekt hij ook in Rama recht en stelt zijn zonen aan als rechters. In 1 Sam 14:35 bouwt Saul een altaar nadat hij voor zijn mannen op een grote steen dieren geslacht heeft om te eten. Met name uit dit voorbeeld wordt iets duidelijk over het bouwen van een altaar: het dient niet zozeer om te offeren, maar om God eer te bewijzen. Of, zoals de tekst in 2 Sam 24:21.25 laat zien, om iets van God te vragen. David bouwt een altaar om aan God te vragen een plaag weg te nemen. In de teksten die de periode na het oprichten van de eerste tempel in Jeruzalem door Salomo (cf. 1 Kon 9:25) beschrijven, worden altaren enkel nog gebouwd voor vreemde goden, zoals Baäl (2 Kon 21:3-5; 2 Kron 33:3-5). Daarnaast bouwt Salomo een brandofferaltaar in de voorhal van de tempel (2 Kron 8:12) of wordt het altaar in de tempel in Jeruzalem opnieuw gebouwd na verwoesting (1 Kon 18:32; Ezr 3:2). Een altaar werd in Israël gebouwd voor God. Het doel ervan is het danken van God of het vragen aan God, en vaak het markeren van een belangrijke plaats (de aartsvaders doen dit met name). Er kan ook op geofferd worden, en gezien de grote rol die het centraal opgerichte altaar in Jeruzalem bij het offeren speelt, is het ook waarschijnlijk dat een altaar gebouwd werd om een offermogelijkheid te hebben, om God met offers eer te bewijzen. Op basis hiervan zou het kunnen zijn dat het bouwen van een altaar impliceert dat geofferd wordt, ook al wordt dit niet expliciet vermeld.

Uit het onderzoek blijkt dat **זָבַח** op verschillende manieren functioneert. **זָבַח** wordt genoemd in verband met slachten om het offeren voor te bereiden, in het kader van heiligheid van offers, in verband met privé-offers en publieke offers, van altaren bouwen en offeren op altaren, van priesters en offeraars en in een maaltijdomgeving. Geofferd wordt op een speciaal altaar, met een bloedritueel (bij **זָבַח** op het altaar in de tempel in Jeruzalem) in ieder geval deels door de offeraar zelf, en het vlees wordt gekookt en gegeten door de offeraar en zijn gezelschap in de buurt van het altaar. Kenmerkend voor **זָבַח** is dat het altijd gebruikt wordt in relatie met Adonai.

<sup>115</sup> Gen 8:20; 12:7.8; 13:18; 22:9; 26:25; 35:7; Ex 17:15; 20:25; 24:4; 32:5; Num 23:1.14.29; Deut 27:5.6; Joz 8:30; 22:10.11.16.19.23.26.29; Re 6:24.26.28; 21:4; 1 Sam 7:17; 14:35; 2 Sam 24:21.25; 1 Kon 9:25; 16:32; 18:32; 2 Kon 16:11; 21:3-5; 1Kron 21:22.26; 2 Kron 8:12; 33:3-5.15; Ezr 3:2.

<sup>116</sup> Bijvoorbeeld Gen 8:20 (Noach); 22:9 (Abram – Isaak).

<sup>117</sup> Bijvoorbeeld Gen 12:7.8; 13:18 (Abram).

De resultaten van het onderzoek leiden tot de conclusie dat het semantische veld waarbinnen זבח functioneert **OFFEREN** is. Ook waar eerst gedacht werd dat זבח ook binnen het semantische veld **SLACHTEN** functioneert, blijkt nu dat het slachten waarnaar met het gebruik van זבח verwezen wordt zich bevindt binnen het veld **OFFEREN**. Het is slachten om te offeren. Een ander woord – שחט – stond de auteur ter beschikking wanneer hij dit doel niet voor ogen zou hebben gehad. Voor de tekst van 1 Samuël 28 betekent dit dat met het gebruik van זבח het concept **OFFEREN** een rol gaat spelen. Op dit moment, in vs. 24, speelt het verhaal zich af in de context van offeren. Dit is het semantisch veld dat betekenis geeft aan de tekst.

Op de volgende pagina staan de resultaten van het onderzoek naar זבח schematisch maar toch zo volledig mogelijk weergegeven. De grotere vlakken geven de semantische velden weer en de lijnen corresponderen met het onderzoek dat hiervoor beschreven is. De nummers hangen samen met de verzamelingen binnen het tweede semantische veld **OFFEREN**. Het groene vlak, omlijnd met een stippellijn, laat zien hoe זבח in verschillende contexten functioneert.

Autonom semantische velden van זבח

(De gele en blauwe vlakken geven de semantische velden weer die een rol spelen bij de betekenis van זבח)  
(זבח is het groene vlak - omlijnd met een stippellijn)

2. Woordonderzoek naar מצה

In het kader van de algemene onderzoeksvraag naar het zicht op het karakter van de maaltijd stellen we bij het nomen מצה de vraag: welke betekenis kan מצה in 1 Sam 28:24 hebben voor de bepaling van het karakter van de maaltijd? Net als bij het onderzoek naar זבח kijken we allereerst hoe in woordenboeken מצה beschreven wordt. Wat zijn de semantische velden waarin מצה functioneert? Vervolgens zoeken we antwoord op de vraag: welke deel van het semantische veld of de velden wordt uitgedrukt met מצה? Hiervoor onderzoeken we de literaire context(en) waarin het woord en andere woorden in de semantische velden gebruikt worden.

Volgens de woordenboeken<sup>118</sup> wordt מצה/מצות in twee betekenissen gebruikt in de Hebreeuwse bijbel, waarin het 53 maal voorkomt:

1. ongedesemd brood
2. (Feest van) Ongedesemd Brood.

In deze laatste betekenis wordt מצה volgens DCH vaak gebruikt in de combinatie חג המצות, waarbij verwezen wordt naar het feest van de herinnering aan de Uittocht uit Egypte, dat gevierd wordt in de zeven dagen na Pasen (zie Ex 23:15).<sup>119</sup> De term herinnert aan de Uittocht, die zo haastig was, dat er geen tijd was om het rijzen van het desem in het bakken van broden af te wachten en gedesemd brood te bakken voor onderweg.

Sommige woordenboeken geven naast de betekenis van een woord ook synoniemen weer. Deze synoniemen maken tevens duidelijk wat deze woordenboeken zien als semantische velden waarin de woorden betekenis krijgen. Voor מצה wordt enkel vermeld in welke samenstellingen het woord in de Hebreeuwse bijbel voorkomt. Volgens DCH wordt מצה gebruikt in combinatie met קלוי gedroogd graan (Joz 5:11), בשר vlees (Re 6:20.21), מררים bittere kruiden (Num 9:11), מצות האכל het zal ongedesemd gegeten worden (Lev 6:9), מצות אכלה eet het ongedesemd (Lev 10:12), ומצות על-מררים יאכלהו [vlees, met] ongedesemd brood, met bittere kruiden zullen zij het eten (Ex 12:8). De teksten waarin מצה in deze samenstellingen wordt gebruikt gaan over het eten voor de Uittocht uit Egypte (Ex 12:8), geofferd meel dat over is gebleven en door de priester gegeten dient te worden (Lev 6:9; 10:12), de

<sup>118</sup> Naast de bij het onderzoek naar זבח gebruikte woordenboeken zijn twee lemma's gebruikt uit respectievelijk TWAT en NIDOTTE. Deze zijn in de literatuurlijst te vinden als: (Kellerman 1970-; Hartley 1997).

<sup>119</sup> Ex 23:15: 'In de maand abib, de maand waarin jullie uit Egypte weggetrokken zijn, moet je op de daarvoor vastgestelde dagen het feest van het Ongedesemde brood vieren. Eet dan zeven dagen lang ongedesemd brood, zoals ik je heb opgedragen. Niemand mag dan met lege handen voor mij verschijnen.' Zie ook: Ex 13:6; 34:18; Lev 23:6; Num 28:17; Deut 16:16; 2 Kron 8:13; 30:13.21; 35:17; Ezr 6:22; Ez 45:21.

Pesachmaaltijd (Num 9:11; Joz 5:11), de maaltijd die Gideon zijn (hemelse) gasten voorzet (Re 6:20.21). De maaltijden die beschreven worden zijn allemaal bijzondere of rituele maaltijden, niet de alledaagse. In samenstellingen wordt doorgaans verwezen naar het product dat met het ongedesemde deeg is gebakken, dikke koeken (חלות מצות) of dunne koeken (רקיקי מצות), of de mand waarin het bewaard wordt (סל) (Lev 7:11-14).

Om het semantische veld van de betekenis *ongedesemd brood* te onderzoeken, bekijken we eerst welke andere woorden in dit veld van betekenis voorkomen. Omdat ‘ongedesemd’ een nadere bepaling bij het nomen ‘brood’ is, neem ik **BROOD** als semantische veld. In dit veld vinden we volgens *NIDOTTE* ook לחם *gedesemd brood* of voedsel en פת *stukje (brood)*.

פת komt vijftien maal voor in de Hebreeuwse bijbel en betekent telkens *stukje brood*. Het wordt gebruikt in de gastvrije vraag of de gast een stukje brood wil, dus of hij of zij iets wil eten (bijvoorbeeld Gen 18:5; Re 19:5; 1 Sam 28:22; 1 Kon 17:11), als verkleinwoord van לחם (bijvoorbeeld 1 Sam 2:36; 2 Sam 12:3; Job 31:17) of om aan te geven dat men het brood dat men heeft breekt alvorens het te gebruiken (bijvoorbeeld Lev 2:6; 6:21; Ruth 2:14).

Naast מצה bestaat *gedesemd brood* dat wordt weergegeven met de algemene term voor brood לחם. Het verschil tussen beide broden is het gebruik van zuurdesem. Het (zuur)desem is een rijsmiddel, dat verkregen wordt door deeg te bewaren – ongeveer een week – waardoor het gaat gisten. De (wilde) gistbacteriën zorgen voor de karakteristieke zurige geur. Bij gebruik van een klein beetje zuurdesem in vers deeg zorgen deze bacteriën voor het rijsproces. Hiervoor moet het deeg enige tijd op een warme plaats bewaard worden, waarna het gebakken wordt. לחם komt 297 maal voor in de Hebreeuwse bijbel en betekent meestal *brood*, en veelal ook *voedsel* of *maaltijd*.

Volgens *DCH* worden מצות gemaakt van gerstemeel en water en gebakken in de vorm van een plat brood. Volgens *HAL* werden de מצות gebakken van het deel van het graanoffer (מנחה) dat niet verbrand was. *NIDOTTE* noemt naar aanleiding van Leviticus 2 vier manieren om מצות met olie te bereiden: in een oven, om dikkere koeken te krijgen of juist een zo dun mogelijke wafel, op een kookplaat, in stukken gebroken en met olie besprenkeld of gebakken in een pan met olie. In Ez 4:9 staat dat in die context לחם moet worden bereid door tarwe, gerst, bonen, linzen, gierst en spelt bij elkaar in een pot te doen en er brood van te bakken. Naar mijn mening is dit niet de gebruikelijke manier om brood te bakken; veeleer zullen maar één of twee graansoorten gebruikt zijn. Bovendien zal in ieder geval het zuurdesem nog zijn toegevoegd. In Lev 26:26 staat dat het brood in een oven werd gebakken.

מצות worden volgens *DCH* en *NIDOTTE* gebruikt bij gewone maaltijden (Gen 19:3; Re 6:19.20.21; 1 Sam 28:24),<sup>120</sup> de Uittocht (Ex 12:39), met Pasen (Ex 12:8; Num

<sup>120</sup> De *DCH* benoemt de literaire context van Gen 19:3, Re 6:19-21 en 1 Sam 28:24 als gewone maaltijd

9:11), bij rituele maaltijden (Ex 29:2.23; Lev 2:4.5; 6:9; 7:12; 8:2.26; 10:12; Num 6:15.17.19; 1 Kron 23:29) of als voedsel voor priesters (2 Kon 23:9). *BDB* merkt nog op dat het brood bij gewone maaltijden met name gebruikt wordt bij een haastige bereiding van het voedsel. Volgens *TWAT* wijst de maaltijd van vlees en מצות die de boodschapper van Adonai in Re 6:11ff krijgt voorgezet, op een wijdverbreide gewoonte van het spijzen van de goden. Deze maaltijd wordt door zijn toedoen tot een brandoffer (עלה). Ook bij Gen 19:3 en Gen 18:6 zou het bij de מצות kunnen gaan om het godenspijzen, waarmee *TWAT* (1076) ook de auteur van 1 Sam 28:24 niet zou willen tegenspreken, dat hij bij de maaltijd die de ‘Heks van Endor’ bereidde aan een offermaaltijd dacht die zou dienen om een dodengeest op te roepen.

Een conclusie is dat לחם het gangbare brood was, terwijl in uitzonderlijke situaties מצות gebakken werden. Deze situaties zijn bijvoorbeeld een bereide maaltijd voor onverwachte gasten, of de situatie van het offeren, waarbij het overgebleven deel van een graanoffer snel verwerkt diende te worden.

### 3. Woordonderzoek naar ננש

In het kader van de algemene onderzoeksvraag naar het zicht op het karakter van de maaltijd stellen we bij het verbum ננש de vraag: welke betekenis kan ננש in 1 Sam 28:25 hebben voor de bepaling van het karakter van de maaltijd? Net als bij het onderzoek naar זבח kijken we allereerst hoe in woordenboeken ננש beschreven wordt. Wat zijn de semantische velden waarin ננש functioneert? Vervolgens zoeken we antwoord op de vraag: welke deel van het semantische veld of de velden wordt uitgedrukt met ננש?

In de woordenboeken<sup>121</sup> worden verschillende betekenissen van ננש genoemd, mede

---

in de verhandeling over het woord מצה. Deze drie Schrift-plaatsen zouden de enige plaatsen zijn waarin מצה voorkomt en waarin geen sprake is van een setting van offeren, uittocht of ander ritueel. Dit is een interpretatie waar ik het niet mee eens ben. In Genesis 19 en Rechters 6 is sprake van een maaltijd die bereid wordt voor de Engel van de Heer, dus is het niet zomaar een gewone maaltijd. Zeker in Rechters 6, waar de handelingen van de Engel erg lijken op offerhandelingen. De enige reden om hier te denken aan een reguliere maaltijd is het feit dat degene die de maaltijd bereid (in Genesis 19 Lot en in Rechters 6 Gideon) niet weet dat zijn gast een engel is – of Adonai zelf (in Genesis 19 zijn het de twee metgezellen van Adonai, die zelf bij Abraham achterblijft, en in Rechters 6 worden de termen יהוה מלאך יהוה en יהוה door elkaar gebruikt). De literaire context van 1 Sam 28:24 staat juist ter discussie, dus dit vers kan niet in de argumentatie betrokken worden. Ter vergelijking kunnen de opmerkingen van Milgrom over de setting van Deuteronomium 12 en 1 Samuël 28 meegenomen worden (zie nt. 114). Hij stelt dat het voor de meeste plaatsen waarvan woordenboeken aangeven dat er sprake is van profaan slachten, waarschijnlijker is dat sprake is van ritueel slachten, ook in 1 Samuël 28.

<sup>121</sup> Naast de bij het onderzoek naar זבח gebruikte woordenboeken zijn twee lemma's gebruikt uit

afhankelijk van de stamformatie waarin het verbum staat. Deze betekenissen staan allemaal in *DCH* en in de andere woordenboeken; bij afwijkende betekenissen staat de naam van het betreffende woordenboek vermeld:

1. naderen, dichterbij komen (*Qal/Nif'al/Hitpa'el*).
  - 1.1. neutraal (*Qal/Nif'al*).
  - 1.2. met een seksuele connotatie, toenadering zoeken (*Qal*).
  - 1.3. in de strijd (*Qal/Nif'al*).
  - 1.4. in een juridische context (om het oordeel te ontvangen of in het tegemoet treden van de tegenstander in een rechtszaak) (*Qal/Nif'al*).
  - 1.5. in een cultische context (de gang van de priester naar het altaar, het brengen van gaven) (*Qal/Nif'al*).
  - 1.6. ontmoeten (n.a.v. Ps 91:7) (*Qal*).
  - 1.7. opschuiven, plaats maken (n.a.v. Jes 49:20) (*Qal*).
2. naderbij brengen (*Hif'il*).
  - 2.1. naderen in een cultische context .
    - 2.1.1. presenteren van offers.
    - 2.1.2. brengen van rituele hulpstukken (m.n. de *efod*, van voedsel, van gaven of van bewijzen) - *Ges*.
  - 2.2. voorspellen, door het naderen van de godheid.
  - 2.3. brengen in een juridische context, van het brengen van bewijzen, het opvoeren van mensen of bewijzen in een gerechtelijke procedure.
  - 2.4. trekken van een zwaard (n.a.v. Job 40:19).
  - 2.5. het profane meebrengen van mensen, volk, eten, geschenken enz. – *HAL*.
  - 2.6. priesters naderen het altaar om God te dienen – *NIDOTTE*.

Bij gebruik van het verbum נָשׂא wordt een richting zichtbaar, van daar naar hier. Een verplaatsing van iets of iemand naar een andere plaats dan waar deze persoon of het ding zich daarvoor bevond. Het perspectief dat wordt ingenomen is dat van een plaats of persoon, waar iemand naar toe komt of iets naar toe gebracht wordt. Bij de stamformatie *Hif'il* – gebruikt in 1 Sam 28:25 – gaat het daarin specifiek over het doen naderen van iets of iemand. In het kader van het onderzoek naar het karakter van de maaltijd in 1 Sam 28:24-25 zal daarom het semantische veld van de verplaatsing in een cultische context worden onderzocht. Het verplaatsen in een cultische context kan hier gezien worden als het verplaatsen in de richting van een altaar. Omdat ook de juridische context als een cultische context gezien zou kunnen worden, noemen we het semantische veld dat hier onderzocht zal worden: **VERPLAATSEN IN EEN CULTISCHE CONTEXT: OFFEREN**.

In dit semantische veld krijgen volgens *DCH* ook de volgende synoniemen van נָשׂא betekenis: קָרַב *Pi'el* dichterbij brengen, עָלָה *Hif'il* zorgen dat opgaat (van een offer),

---

respectievelijk *TWAT* en *NIDOTTE*. Deze zijn in de literatuurlijst te vinden als: (Ringgren 1970-; Arnold 1997).



קטר Hif'il wierook verbranden.

Deze woorden zijn grotendeels reeds aan de orde geweest in het autonoom semantische onderzoek naar זבח, het semantische veld van de richting of het doel van het offeren (zie paragraaf IV.1.). Daar werd זבח aan de kant van het 'geven aan een godheid' geplaatst en קטר aan de andere kant van het veld: het algemenere 'naderbij brengen'. De vraag kan dan ook hier gesteld worden of זבח *slachten / offeren* ook in dit semantische veld te plaatsen is. Omdat זבח een moment in de beweging naar het altaar weergeeft, is een plaats in het semantische veld gerechtvaardigd. Daarnaast plaatst Reis (1997, 17-18) het woord שים *leggen* ook in hetzelfde semantische veld, door te stellen dat שים in 1 Sam 28:25 gebruikt zou zijn in plaats van ננש indien geen sprake zou zijn van een offer. Daarom zullen we ook de plaats van שים in het semantische veld onderzoeken.

In het onderzoek naar זבח waren קטר en זבח reeds van elkaar onderscheiden. In het veld van de verplaatsing in de richting van een altaar staat זבח dichterbij het altaar dan קטר. Ten opzichte van ננש kan gesteld worden dat זבח geen element heeft van beweging, terwijl ננש dat wel heeft. זבח geeft een moment in de beweging naar het altaar weer: het slachten, het voorbereiden op de wijze van een זבח. Het doen opgaan van een offer, i.c. het verbranden van het (vlees)offer plaatst עלה op het altaar, evenals het verbranden (van wierook) קטר. Het argument van Reis (1997, 17-18) dat שים gebruikt zou zijn in plaats van ננש indien geen sprake zou zijn van een offer wordt door het vele gebruik van שים in een context van offeren ontkracht.<sup>122</sup> Uit de gevonden tekstplaatsen blijkt dat ook het gebruik van שים had kunnen duiden op een setting van offeren. Wel heeft שים als kernbetekenis het meer algemene *leggen* of *plaatsen*. De rituele setting blijkt pas uit de literaire context. שים wordt gebruikt in 1 Sam 28:21-22. De vrouw biedt in vv. 21-22 aan om Saul eten (פת-לחם [een stukje brood]) voor te zetten (שים). De handeling waarmee ze het עגל-מרבק *mestkalf* en de מוצות *ongedesemde broden* vervolgens aanbiedt wordt in vs. 25 met ננש uitgedrukt.

Alleen in de Hif'il wordt ננש met iets eetbaars of met een (vlees- of graan-)offer gecombineerd. De setting is zowel ritueel (offeren) als niet ritueel; in het laatste geval is dan sprake van een maaltijd. Er worden 5 eetbare objecten bij ננש genoemd die als offer gezien worden – stier (Lev 8:14), os, schaap (1 Sam 14:34), bok (2 Kron 29:23), brood (Mal 1:7). Iets eetbaars wordt 12 maal als object bij ננש genoemd in de context van een niet rituele maaltijd, zoals graan, bonen of een schaap. Deze laatste groep is groot, maar 10 objecten zijn onderdeel van een opsomming in 2 Sam 17:29. Daarnaast worden wildbraad (Gen 27:25) en koeken (2 Sam 13:11) in het kader van een maaltijd genoemd. Twee objecten zijn omstreden, te weten vlees en vleesnat of bouillon, in Re 6:19.<sup>123</sup> De DCH noemt de literaire context van dit vers niet ritueel, terwijl mijns inziens te

<sup>122</sup> Bijvoorbeeld Ex 24:6; 29:22; Lev 2:14; 8:25; 9:19; Re 6:19; 1 Kon 18:21.

<sup>123</sup> Zie nt. 120 over de literaire context van Re 6:19.

verdedigen is dat wel sprake zou kunnen zijn van een rituele setting. Daarnaast bestaan de twee objecten van נגש in 1 Sam 28:25 uit eetbaar materiaal. Duidelijk is dat de meeste van deze vindplaatsen de context van een ritueel hebben.

In 2 Kron 29:23 wordt net als in 1 Sam 28:25 נגש met לפני gecombineerd. Hier is sprake van het plaatsen van de te offeren dieren door de priesters voor het aangezicht van de koning en de vertegenwoordigers van het volk alvorens de dieren te offeren als reinigingsoffer voor heel Israël om de tempel weer in gebruik te kunnen nemen.

Gezien de plaats van נגש in het semantische veld van verplaatsing in een context van offeren en de parallellie met de combinatie van נגש en לפני in 2 Kron 29:23 en 1 Sam 28:25, is een context van offeren in 1 Sam 28:25 ook met het gebruik van נגש niet uitgesloten. נגש geeft weliswaar niet het offeren zelf weer, maar wel een handeling in de voorbereidingen van een offer. Deze betekenis zou het ook in 1 Sam 28:25 kunnen hebben.

Het volgende voorstel plaatst de verschillende onderzochte verba in het semantische veld van **VERPLAATSING IN EEN CULTISCHE CONTEXT, OFFEREN** steeds een stap verder op de weg naar het altaar:

#### 4. Slotconclusie

In het inleidende deel van dit hoofdstuk is een onderzoeksvraag geformuleerd: welk zicht op het karakter van de maaltijd geven de handelingen en begrippen die de voorbereidingen van de maaltijd weergeven? De woorden die naar aanleiding van het artikel van Reis zijn onderzocht waren de twee verba זבח en נגש en het nomen מנצח. Uit het autonoom semantische onderzoek is gebleken dat bij elk van deze drie woorden het concept ‘offeren’ een prominente rol speelt.

In de inleiding werd ook uiteengezet hoe betekenis een verband tussen taal en werkelijkheid legt. De gebruikte taal werd het lexicon genoemd, dat aan de werkelijkheid is gekoppeld in concepten. In het autonoom semantische onderzoek hebben we nu enkele elementen van het in 1 Sam 28:24-25 gebruikte lexicon onderzocht. De gebruikte taal werd onderzocht zodat de corresponderende concepten bepaald konden worden. Deze concepten bleken grotendeels te vallen binnen het conceptueel kader van **OFFEREN**.

Het conceptueel kader **OFFEREN** is ons in deze tijd grotendeels onbekend. En zo het ons bekend is, is het anders ingevuld dan ten tijde van het verhaal van 1 Samuël 28. De werkelijkheid die gekoppeld is aan de taal is immers veranderd. Door het onderzoek naar het lexicon in 1 Sam 28:24-25 met daarin de woorden die gekoppeld zijn aan de concepten werd zichtbaar welke elementen functioneerden binnen het conceptueel

kader. Als resultaat kwam uit het onderzoek dat het conceptueel kader **OFFEREN** uit verschillende verzamelingen is opgebouwd, zoals ‘priesters’, ‘altaar’, ‘altaar bouwen’, ‘vlees verwerken’, ‘maaltijd houden’, ‘geven / gave aan een godheid / aan God’, ‘bloedritueel’, ‘vleesoffers’, ‘offers verbranden’, ‘heiligheid van offers’, ‘offeren om te vieren of te danken’, ‘God eren’, ‘broodoffer’ en ‘brengen naar het altaar’. De invulling van het conceptueel kader **OFFEREN** geeft de mogelijkheid conclusies te trekken over de betekenis van de woorden in het verhaal van 1 Sam 28:24-25.

De conclusie voor de tekst van 1 Samuël 28 die volgt uit de resultaten van het onderzoek is: er is sprake van een offermaaltijd. De beschrijving van het slachten van het mestkalf door de vrouw in 1 Sam 28:24, het bakken van de *מצות* in vs. 24 en het presenteren van het voedsel aan Saul en zijn dienaren in vs. 25 maken de vrouw tot een offeraar of zelfs tot een priesteres, die slacht om te offeren, die *מצות* bakt om naast het vleesoffer te offeren en die de offerande presenteert aan haar gasten. Binnen het concept van het presenteren van het offer, is nog niet duidelijk geworden aan wie geofferd wordt. Wordt geofferd aan Saul, worden de offers aan hem getoond (vgl. 2 Kron 29:23) of wordt aan iemand anders geofferd. Verder onderzoek naar met name *לפני* voor het aangezicht van zou hierover duidelijkheid kunnen verschaffen. Identificeert de vrouw Saul als dode door aan hem een offer op te dragen? Dit zou passen in de context van haar beroep, waarin ze geesten van doden raadpleegt. Of wordt een offer opgedragen aan een levend persoon? Een vraag daarbij is ook of *לפני* altijd de adressant aanduidt of dat het in een context van offeren ook een plaatsbepaling kan betekenen. Dit onderzoek is zeker van belang voor het inzicht in het verhaal van Saul in Endor, maar het was niet nodig om de maaltijd in vv. 24-25 als reguliere of als offermaaltijd te kunnen identificeren. Daarom is het in het kader van deze scriptie niet uitgevoerd.



Saul met zijn dienaren bij de waarzegster van Endor. ca. 1657

Rembrandt van Rijn (1606-1669)

Museum Bredius, Den Haag, Nederland

Rietpen op papier. 156 x 235 mm. T88-1946.T6

URL: <http://www.museumbredius.nl/tekenars/pics/t06-rembrandt.jpg> [stand: 30-3-2005]

De verbeelding van Rembrandt van de laatste scène van het verhaal van Saul in Endor in 1 Sam 28:3-25 is een voorbeeld van de meest frequente opvatting over de maaltijd. De vrouw bedient de mannen in een setting met het uiterlijk van een herberg uit de Middeleeuwen.

Aanbevelingen voor verder onderzoek

Zoals in de inleiding van het vierde hoofdstuk over het autonoom semantische onderzoek geschreven staat, is het autonoom semantische onderzoek slechts één manier om de vraag naar het inzicht in de beschreven voorbereiding van de maaltijd te onderzoeken. Verder aanbevolen onderzoek omvat historisch onderzoek en cognitief semantisch onderzoek. Het belang van deze laatste integratieve methode en het nieuwe karakter hiervan zijn in het derde hoofdstuk *Status Quaestionis* beschreven in de methodische paragraaf 2 onder punt 5 ‘Een vijfde focus?’. Het historisch onderzoek zal het autonoom semantische onderzoek uitbreiden door de concepten die corresponderen met de gevonden semantische velden historisch in te vullen. Het cognitief semantische onderzoek zal, bijvoorbeeld door een prototypisch scenario van opeenvolgende handelingen te zoeken, inzicht proberen te verwerven in de concepten die de schrijver van de bijbelse verhalen voor ogen had bij het gebruik van bepaalde woorden, en die hij veronderstelde bij zijn lezers. Hierbij gaat het dus niet om de semantische velden binnen de taal zoals bij het autonoom semantische onderzoek, maar om de historische werkelijkheid die de taalconcepten betekenis gaf, en die daarmee betekenis gaf aan de teksten waarin de taal gebruikt werd.

Buiten het nieuwe licht dat onderzoek met behulp van een cognitief semantische methode zal werpen op 1 Sam 28:3-25, zou het ook een bijdrage kunnen leveren aan het verstaan van de functie van deze tekst in combinatie met een mogelijk parallel verhaal van 1 Samuël 25 in het geheel van 1 Samuël. Ook zou het de betekenis van de cognitief semantische methode voor het bijbelwetenschappelijk onderzoek kunnen verhelderen. Deze scriptie heeft zich gericht op enkele kwesties op het gebied van autonoom semantisch onderzoek, binnen het kader van 1 Sam 28:3-25.

Literatuurlijst

Alter, Robert

1999 *The David story: a translation with commentary of 1 and 2 Samuel*. New York, W.W. Norton.

Anderson, Gary A.

1992 Sacrifice and sacrificial offerings. In: *The Anchor Bible dictionary*, 5. D.N. Freedman (ed.). New York, Doubleday, 870-886.

Angert-Quilter, Theresa en Lynne Wall

2001 The 'Spirit Wife' at Endor, *Journal for the study of the Old Testament* 92: 55-72.

Arnold, Bill T.

1997 נָשׁ. In: VanGemeren 1997 (3).

Arnold, Bill T.

2004 Necromancy and Cleromancy in 1 and 2 Samuel, *The Catholic Biblical Quarterly* 66 (2): 199-213.

Aune, David E.

1983 *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*. Grand Rapids, Eerdmans.

Aus, Roger David

1994 *Samuel, Saul, and Jesus: three early Palestinian Jewish Christian Gospel Haggadoth*. Atlanta, Scholars Press.

Averbeck, Richard E.

1997 זִבְחָה. In: VanGemeren 1997 (1).

Baldwin, Joyce G.

1988 *1 and 2 Samuel: an introduction and commentary*. (The Tyndale Old Testament commentaries). Leicester/Downers Grove, Inter-Varsity Press.

Barthélemy, Dominique en Alexander R. Hulst

1982 *Critique textuelle de l'Ancien Testament*. (Orbis biblicus et orientalis, 50/1). Fribourg (Suisse)/Göttingen, Éditions Universitaires/Vandenhoeck & Ruprecht.

Barton, John

1984 *Reading the Old Testament: method in biblical study*. London, Darton, Longman and Todd.

Barton, John

1998 Introduction. In: *The Cambridge companion to biblical interpretation*. J. Barton (ed.). Cambridge, Cambridge University Press, 1-6.

- Bergen, Robert Dale  
1996 *1, 2 Samuel*. (The new American commentary, 7). Nashville, Broadman & Holman.
- Berges, Ulrich  
1989 *Die Verwerfung Sauls: eine thematische Untersuchung*. (Forschung zur Bibel, 61). Würzburg, Echter Verlag.
- Bergman, Jan, Helmer Ringgren en Bernhard Lang  
1970- זבד. In: Botterweck 1970-.
- Beuken, W.A.M.  
1978 1 Sam. 28: The Prophet as “Hammer of Witches”, *Journal for the study of the Old Testament* 6: 3-17.
- Bibleworks 5 [Computerbestand]*  
2001 Big Fork, MT, Bibleworks, distr. by Hermeneutika.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS)*  
1978 Rudolf Kittel (ed.). Stuttgart, Deutsche Bibelstiftung.
- Botterweck, G. Johannes en Helmer Ringgren  
1970- *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*. Stuttgart, Kohlhammer.
- Brown, F., S.R. Driver, C.A. Briggs en M.A. Robinson  
1979 *The new Brown-Driver-Briggs-Gesenius Hebrew and English lexicon*. Peabody, Hendrickson.
- Brown, J.P.  
1981 The Mediterranean Seer and Shamanism, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 93: 393-400.
- Brueggemann, Walter  
1990 *First and Second Samuel*. (Interpretation). Louisville, John Knox.
- Budde, Karl  
1902 *Die Bücher Samuel*. (Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament, 8). Freiburg, Mohr.
- Campbell, Antony Francis  
1986 *Of prophets and kings: a late ninth-century document (1 Samuel 1-2 Kings 10)*. (The Catholic Biblical Quarterly. Monograph series, 17). Washington D.C., Catholic Biblical Association of America.
- Campbell, Antony Francis  
2003 *1 Samuel*. (The forms of the Old Testament literature, 7). Grand Rapids, Eerdmans.

- Caquot, André en Philippe de Robert  
1994 *Les livres de Samuel*. (Commentaire de l'Ancien Testament, 6). Genève, Labor et Fides.
- Carroll, Robert P.  
1998 Poststructuralist approaches. In: *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation*. J. Barton (ed.). Cambridge [etc.], Cambridge University Press, 50-66.
- Cartledge, Tony Walter  
2001 *1 & 2 Samuel*. (Smyth & Helwys Bible Commentary). Macon, Smyth & Helwys Publishing.
- Clines, D.J.A., e.a. (ed.)  
1993- *The Dictionary of Classical Hebrew*. Sheffield, Sheffield Academic Press.
- Conroy, Charles  
1983 *1-2 Samuel, 1-2 Kings: with an excursus on David's dynasty and holy city Zion*. (Old Testament message, 6). Wilmington, Glazier.
- Craig Jr., Kenneth M.  
1994 Rhetorical Aspects of Questions Answered with Silence in 1 Samuel 14:37 and 28:6, *The Catholic Biblical Quarterly* 56 (2): 221-239.
- Culler, Jonathan D.  
1981 *The pursuit of signs: semiotics, literature, deconstruction*. Ithaca (N.Y.), Cornell University Press.
- Deurloo, Karel en Karel Eykman  
1984 *Sjofele koning: David en Saul in profetisch perspectief*. Baarn, Ten Have.
- Dietrich, Walter  
1992 *David, Saul und die Propheten: das Verhältnis von Religion und Politik nach den prophetischen Überlieferungen vom frühesten Königtum in Israel*. Stuttgart, Kohlhammer.
- Dietrich, Walter en Thomas Naumann  
1995 *Die Samuelbücher*. (Erträge der Forschung, 287). Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Donner, H.  
1983 *Die Verwerfung des Königs Saul*. Wiesbaden, Steiner.
- Driver, S.R.  
1913 *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel: with an introduction on Hebrew palaeography and the ancient versions* second ed., Oxford, Clarendon Press.



- Dudichum, Verena  
2001 *Furcht vor dem Fall – Saul bei der Totenbeschwörerin. Eine sprachliche Analyse von 1 Sam 28, 3-25.* Würzburg, Verena Dudichum.
- Evans, Mary J.  
2000 *1 and 2 Samuel.* (New international biblical commentary. Old Testament series, 6). Peabody/Carlisle, Hendrickson/Paternoster Press.
- Exum, J. Cheryl  
1992 *Tragedy and biblical narrative: arrows of the Almighty.* Cambridge, Cambridge University Press.
- Fiorenza, Elisabeth Schüssler  
1983 *In memory of Her: a feminist theological reconstruction of christian origins.* London, SCM Press.
- Flavius Josephus  
1934 *Antiquitates Judaicae.* (The Loeb Classical Library). London, Heinemann.
- Fokkelman, J.P.  
1986 *Narrative art and poetry in the Books of Samuel: a full interpretation based on stylistic and structural analyses. Volume II The crossing fates (1 Sam. 13-31 & II Sam. 1).* (Studia Semitica Neerlandica, 23). Assen, Van Gorcum.
- Fokkelman, J.P.  
1987 Structural reading on the fracture between synchrony and diachrony, *Jaarbericht van het vooraziatisch-egyptisch genootschap Ex Oriente Lux* 30: 123-136.
- Fritz, Volkmar  
1996 *Die Entstehung Israels im 12. und 11. Jahrhundert v. Chr.* (Biblische Enzyklopädie, 2). Stuttgart, Kohlhammer.
- Gesenius, W., U. Rütterswörden, R. Meyer en H. Donner  
1987 *Wilhelm Gesenius' Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament* 18. Auflage (Oorspr. uitg.: 1810). Berlin, Springer-Verlag.
- Goslinga, C.J.  
1968 *Het eerste boek Samuël.* (Commentaar op het Oude Testament, 8). Kampen, Kok.
- Goslinga, C.J.  
1985 De boeken Samuël, opnieuw uit de grondtekst vertaald en verklaard: dl. 1. In: *Richteren, Ruth, Samuel, 1 Koningen 1-11.* G.C. Aalders (ed.). (Korte verklaring der Heilige Schrift, 3). Kampen, Kok.
- Green, Barbara  
2003 *How are the mighty fallen?: a dialogical study of King Saul in 1 Samuel.* London, Sheffield Academic Press.

- Gunn, David M.  
1980 *The fate of King Saul: an interpretation of a biblical story*. Sheffield, JSOT Press.
- Hartley, John E.  
1997 מִצָּחָה. In: VanGemeren 1997 (2).
- Hentschel, Georg  
1994 *1 Samuel*. (Die Neue Echter-Bibel, 33). Würzburg, Echter Verlag.
- Hoffner Jr., Harry A.  
1967 Second millenium antecedents to the Hebrew 'ôb, *Journal for Biblical Literature* 86: 385-401.
- Hoffner Jr., Harry A.  
1977 אוֹב 'ôbh'. In: *Theological Dictionary of the Old Testament*, I. G.J. Botterwick en H. Ringgren (eds.) Vertaler: J.T. Wills. Grand Rapids, Eerdmans.
- Höhne, Ernst en Hermann Wahle  
1981 *Palästina: Historisch-archäologische Karte, Einführung und Register*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Holland, Martin  
2002 *Das erste Buch Samuel*. (Wuppertaler Studienbibel. Reihe: Altes Testament). Wuppertal, Brockhaus Verlag.
- Humphreys, W. L.  
1982 From tragic hero to villain: a study of the figure of Saul and the development of 1 Samuel, *Journal for the study of the Old Testament* 22: 95-117.
- Humphreys, W.L.  
1980 The rise and fall of king Saul: a study of an ancient narrative stratum in 1 Samuel, *Journal for the study of the Old Testament* 18: 74-90.
- Jobling, David Kenneth  
1998 *1 Samuel*. (Berit olam). Collegeville, Liturgical Press.
- Joüon, P. en T. Muraoka (eds.)  
1991 *A grammar of Biblical Hebrew*. bewerking uitgave 1923 ed. Rome, Pontificio Istituto Biblico.
- JPS Hebrew-English Tanakh: the traditional Hebrew text and the new JPS translation*  
1999<sup>2</sup> – 5759 Philadelphia, PA, The Jewish Publication Society.
- Kallai, Zecharia  
1982 En-Dor, *Eretz-Israel* 15: 168-170.

Keck, Leander Earl

1998 *The book of Numbers; The book of Deuteronomy; Introduction to narrative literature; The book of Joshua; The book of Judges; the book of Ruth; The first and second books of Samuel*. (The New Interpreter's Bible: general articles & introduction, commentary, & reflections for each book of the Bible, including the Apocryphal/Deuterocanonical books in twelve volumes, 2). Nashville, Abingdon Press.

Keil, C.F.

1875 *Biblischer Commentar über das Alte Testament*. (Band 2. Die Bücher Samuels). Leipzig, Dörffling und Franke.

Kellerman, D.

1970- מִצְדָּה. In: Botterweck 1970-.

Klein, Ralph Walter

1983 *I Samuel*. (Word biblical commentary, 10). Waco, Word Books.

Kleiner, Michael

1995 *Saul in En-Dor. Wahrsagung oder Totenbeschwörung? Eine synchrone und diachrone Analyse von 1 Sam 28, 3-25*. (Erfurter Theologische Studien, 66). Göttingen, Benno Verlag.

Koehler, L., W. Baumgartner en B. Hartmann

1967-1996 *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament*. Leiden, Brill.

Langlamet, F.

1985 'Le Seigneur dit à Moïse...' - Une clé de lecture des divisions massorétiques. In: *Mélanges vivliques et orentaux en l'honneur de M. Marthias Delcor*. (AOAT, 215), 255-274.

Lehnart, Bernhard

2003 *Prophet und König im Nordreich Israel: Studien zur sogenannten vorklassischen Prophetie im Nordreich Israel anhand der Samuel-, Elija- und Elischa-Überlieferungen*. (Supplements to Vetus Testamentum, 96). Leiden, Brill.

Lettinga, J.P., T. Muraoka en W.Th. van Peursen

1996 *Grammatica van het Bijbels Hebreeuws* tiende druk. Leiden, Brill.

Levine, Baruch A.

1992 Book of Leviticus. In: *The Anchor Bible dictionary*, 4. D.N. Freedman (ed.). New York, Doubleday, 311-321.

van der Lingen, Anton

1983 *David en Saul in I Samuel 16 – II Samuel 5: verhalen in politiek en religie*. 's-Gravenhage, Boekencentrum.

Margalith, Othniel

1985 Dor and En-Dor, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 97: 109-111.

- McCarter, P. Kyle  
1980 *I Samuel: a new translation*. (The Anchor Bible, 8). Garden City, N.Y., Doubleday.
- Meyers, Carol  
1988 *Discovering Eve. Ancient Israelite women in context*. New York/Oxford, Oxford University Press.
- Milgrom, Jacob  
1976 Profane Slaughter and a Formulaic Key to the Composition of Deuteronomy, *Hebrew Union College annual* 47: 1-17.
- Milgrom, Jacob  
1991 *Leviticus 1-16*. (The Anchor Bible). New York, Doubleday.
- Milgrom, Jacob  
2000 *Leviticus 17-22*. (The Anchor Bible). New York, Doubleday.
- Milgrom, Jacob  
2001 *Leviticus 23-27*. (The Anchor Bible). New York, Doubleday.
- de Miranda, F.  
1983 *Uitverkiezing*. 's-Gravenhage, Boekencentrum.
- Miscall, Peter D.  
1986 *I Samuel: a literary reading*. (Indiana studies in Biblical literature). Bloomington, Indiana University Press.
- Mommer, Peter  
1991 *Samuel: Geschichte und Überlieferung*. (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 65). Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag.
- Moyer, James C.  
1983 Hittite and Israelite Cultic Practices: A Selected Comparison. In: *Scripture In Context II: More Essays On The Comparative Method*. W. Hallo, J. Moyer en L. Perdue (eds.). Winona Lake, Eisenbrauns.
- Nicholson, Sarah  
2002 *Three faces of Saul: an intertextual approach to biblical tragedy*. London, Sheffield Academic Press.
- Peckham, Brian  
1985 The Deuteronomistic History of Saul, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 97 (2): 190-209.
- Pirson, Ron  
2002 Saul in Oxford, *Schrift* 34 (199): 12-17.

- Pirson, Ron  
2003 De dood van Saul, *Schrift* 35 (209): 157-160.
- Polzin, Robert M.  
1993 *Samuel and the Deuteronomist: 1 Samuel*. (Indiana studies in Biblical literature; A literary study of the Deuteronomic history, 2). Bloomington, Indiana University Press.
- Poulssen, Niek  
1980 Saul in Endor (1 Sam. 28): een peiling naar de verte van God en het zoeken van de mens, *Tijdschrift voor Theologie* 20 (2): 133-160.
- Putnam, F.C.  
1996 *A cumulative index to the grammar and syntax of Biblical Hebrew*. Winona Lake, Eisenbrauns.
- von Rad, G.  
1962 *Old Testament Theology I*. New York, Harper and Brothers.
- Reed, W.L.  
1962 'En-Dor'. In: *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, 2. G.A. Buttrick en K. Crim (eds.). New York, Abingdon Press, 100.
- Reis, Pamela Tamarkin  
1997 Eating the Blood: Saul and the Witch of Endor, *Journal for the study of the Old Testament* (73): 3-24.
- Richter, Wolfgang  
1980 *Grundlagen einer althebräischen Grammatik III*. (Arbeiten zur Text und Sprache im Alten Testament, 13). St. Ottilien, EOS-Verlag.
- Ringgren, Helmer  
1970- נגש. In: Botterweck 1970-.
- Robinson, Gnana  
1993 *Let us be like the nations: a commentary on the books of 1 and 2 Samuel*. (International theological commentary). Grand Rapids/Edinburgh, Eerdmans/Handsel Press.
- al-Salîbî, Kamâl Sulaymân (Kamal Salibi)  
1998 *The historicity of biblical Israel: studies in 1 & 2 Samuel*. London, NABU publications for Royal Institute for Inter-Faith Studies Amman.
- Schmidt, Brian B.  
1995 The "Witch" of En-Dor, 1 Samuel 28, and Ancient Near Eastern Necromancy. In: *Ancient magic and ritual power*. M. Meyer en P. Mirecki (eds.). (Religions in the Graeco-Roman world, 129). Leiden, Brill, 111-129.

Schneider, Wolfgang

1974 *Grammatik des biblischen Hebräisch: ein Lehrbuch*. München, Claudius.

Schroer, Silvia

1992 *Die Samuelbücher*. (Neuer Stuttgarter Kommentar. Altes Testament, 7). Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk.

Seebass, Horst

1980 *David, Saul und das Wesen des biblischen Glaubens*. Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag.

Simon, Uriel en Lenn J. Schramm

1997 *Reading prophetic narratives*. (Indiana studies in biblical literature). Bloomington, Indiana University Press.

Simons, J.

1935 *Opgravingen in Palestina, tot aan de ballingschap (586 v. Chr.)*. Roermond/Maaseik, J.J. Romen en Zonen.

Smelik, K.A.D.

1977 The Witch of Endor. 1 Samuel 28 in rabbinic and christian exegesis till 800 A.D., *Vigiliae Christianae* 33: 160-179.

Stoebe, Hans Joachim

1973 *Das erste Buch Samuelis*. (Kommentar zum Alten Testament, 8.1). Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.

Stolz, Fritz

1981 *Das erste und zweite Buch Samuel*. (Zürcher Bibelkommentare, 9). Zürich, Theologischer Verlag.

Streefkerk, N.

1962 Saul te Endor, *Homiletica en Biblica* 21 (11): 248-252, 252.

Todd, Judith A.

1990 *Can their voices be heard?: narratives about women in 1 Samuel 16 through 1 Kings 2*. Ann Arbor, U.M.I. Dissertation Information Services (© J. Todd).

Tov, Emanuel

1992 *Textual criticism of the Hebrew bible*. Minneapolis, Assen [etc.], Fortress Press, Van Gorcum.

VanGemeren, Willem A.

1997 *New international dictionary of Old Testament theology & exegesis*. Carlisle, Paternoster.

Verkuyl, Henk

2000 *Semantiek: het verband tussen taal en werkelijkheid*. Amsterdam, Amsterdam University Press.

- 
- Waltke, B.K. en M. O'Connor  
1990 *An introduction to biblical Hebrew syntax*. Winona Lake, Eisenbrauns.
- Wildberger, H.  
1962 Endor. In: *Biblisch-historisches Handwörterbuch: Landeskunde, Geschichte, Religion, Kultur, Literatur: I A-G*. B. Reicke en L. Rost (eds.). Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 409.
- van Wolde, E.J.  
2005a Model voor een syntactische analyse van narratieve bijbelteksten in Klassiek Bijbels Hebreeuws, d.i. Genesis t/m 2 Koningen. In: *bijlage 2*. Tilburg.
- van Wolde, E.J.  
2005b Towards an 'Integrated Approach' in Biblical Studies Illustrated with a Dialogue between Job 28 and Job 38. Tilburg, In press.
- Zori, N.  
1952 "New Light on Endor", *PEQ* 84: 114-117.
- van Zyl, A.H.  
1989 *I Samuël*. (De prediking van het Oude Testament, 8.2). Nijkerk, Callenbach.

Lijsten van afbeeldingen en schema's

## 1. Lijst van afbeeldingen

* Saul bij de Heks van Endor. 1526 Jacob Cornelisz. van Oostsanen (ca. 1470 - ca. 1533)	voorpagina en 2
* Saul and the witch of Endor. ca. 1869-1870 Gustav Doré (1833-1883)	16
* Samuël zalft Saul. ca. 1275-1300 Bibel. Krems (?)	29
* Saûl et la magicienne d'Endor. Serge Nigon (1937 - )	86
* Figure 5a. Incense altar from Megiddo. ( <i>Biblical Archaeologist</i> ) (Milgrom 1991, 235)	96
* Figure 5b. The horned altar from Beer-sheba as reconstructed. ( <i>Biblical Archaeologist</i> ) (Milgrom 1991, 235)	97
* Saul met zijn dienaren bij de waarzegster van Endor. ca. 1657 Rembrandt van Rijn (1606-1669)	107

## 2. Lijst van schema's en kaarten

* Schema vier oriëntaties bijbelwetenschappelijk onderzoek (Barton 1984, 201)	32
* Kaarten Israël regio Endor	37
* Schema overzicht verschillende voorstellen voor datering 1 Samuël 28	53
* Schematische weergave communicatie van personages met God (Dudichum 2001, 80)	56
* Schema vijf oriëntaties bijbelwetenschappelijk onderzoek (naar Barton 1984, 201)	61
* Schematische weergave onderzoekers en hun opvattingen	82-83
* Schematische weergave betekenissen van זבח – woordenboek	90
* Schematische weergave autonoom semantisch onderzoek זבח – concepten	99
* Schematische weergave autonoom semantisch onderzoek נגש – concepten	105



## Bijlage 1. Werkvertaling 1 Sam 28:3-25

vers	N'					D'				
	F	F'	G	G'		F	F'	G	G'	
3a					Samuël nu was gestorven					
3b					en heel Israël had om hem gerouwd					
3c					en had hem begraven in Rama, in zijn stad.					
3d					Ondertussen had Saul de geest-raadplegers en doen-weters verwijderd uit het land.					
4a					De Filistijnen verzamelden zich,					
4b					zij kwamen					
4c					en legerden zich in Sunem.					
4d					Saul verzamelde heel Israël					
4e					en zij legerden zich in Gilboa.					
5a					Saul zag het leger van de Filistijnen					
5b					en hij vreesde					
5c					en zijn hart beefde zeer.					
6a					Saul bad tot Adonai,					
6b					en Adonai antwoordde hem niet, noch in dromen, noch door oerim, noch door profeten.					
7a					Saul zei tegen zijn dienaren:					
7b										Zoekt voor mij een vrouw, zo'n beheerster van geest[en],
7c										opdat ik zal gaan naar haar
7d										en ik met haar contact zal opnemen.
7e					Zijn dienaren zeiden tegen hem:					
7f										Een vrouw die geesten beheerst [is] in Endor.
8a					Saul vermomde zich,					
8b					hij trok andere kleren aan					
8c					en hij ging, hij en twee mannen met hem					
8d					en zij kwamen bij de vrouw 's nachts					
8e					en hij zei:					
8f										Zoek nu voor mij het lot door een geest
8g										en doe hem opgaan voor mij,
8h										hij die ik je zal zeggen.
9a					De vrouw zei tegen hem:					
9b										Weet jij wel
9c										wat Saul heeft gedaan,
9d										dat hij de geest-raadplegers en doen-weters uit het land heeft gesneden?
9e										Dus waarom ben je een valstrik voor mijn leven aan het leggen om mij te doen sterven?
10a					Saul bezwoor haar bij Adonai:					
10b										Bij het leven van Adonai,
10c										zeker zal jou geen ondergang overkomen in deze zaak.
11a					De vrouw zei:					
11b										Wie zal ik doen opgaan voor jou?
11c					En hij zei:					
11d										Doe Samuël opgaan voor mij.
12a					De vrouw zag Samuël					
12b					en zij schreeuwde met luide stem.					
12c					En de vrouw zei tegen Saul:					
12d										Waarom heb je mij verraden?
12e										Want jij [bent] Saul!
13a					De koning zei tegen haar:					
13b										Ben niet bang;
13c										maar wat heb je gezien?
13d					En de vrouw zei tegen Saul:					
13e										goden zie ik,
13f										opgaand uit de aarde.
14a					Hij zei tegen haar:					
14b										Wat is zijn vorm?
14c					En zij zei:					
14d										Een oude man gaat op
14e										en hij is bedekt met een kleed.
14f					Saul wist					
14g										dat hij Samuël [was]
14h					en hij boog zijn neus naar de aarde					

vers	N'				D'			
	F	F'	G	G'	F	F'	G	G'
14i	en hij wierp zich neer.							
15a	Samuël zei tegen Saul:							
15b					Waarom heb jij mij onrustig gemaakt door mij te doen opgaan?			
15c	Saul zei:							
15d					Ik [ben] in grote nood.			
15e					De Filistijnen zijn vechtende tegen mij			
15f					en God heeft zich afgekeerd van mij			
15g					en mij niet meer geantwoord, noch door de hand van de profeten, noch in dromen			
15h					en ik heb je geroepen om aan mij bekend te maken			
15i					wat ik moet doen.			
16a	Samuël zei:							
16b					En waarom zou je mij vragen?			
16c					Adonai heeft zich afgewend van jou;			
16d					hij is jouw vijand.			
17a					Adonai deed zelf			
17b					zo als hij had gezegd door mijn hand,			
17c					en Adonai heeft gescheurd het koninkrijk vanuit jouw hand			
17d					en het gegeven aan jouw naaste, aan David.			
18a					Omdat jij niet luisterde naar de stem van Adonai			
18b					en niet de toorn van zijn woede aan Amalek hebt gedaan,			
18c					daarom heeft Adonai deze zaak aan jou gedaan op deze dag.			
19a					Adonai zal ook Israël tesamen met jou geven in de hand van de Filistijnen			
19b					en morgen [zullen] jij en je zonen [zijn] met mij.			
19c					Ook het leger van Israël zal Adonai geven in de hand van de Filistijnen.			
20a	Saul haastte zich							
20b	en hij viel languit ter aarde							
20c	en hij vreesde zeer door de woorden van Samuël.							
20d		Ook kracht was niet in hem						
20e		want hij had geen voedsel gegeten de hele dag en de hele nacht.						
21a	De vrouw kwam naar Saul,							
21b	zij zag							
21c		dat hij zeer geschokt was						
21d	en zij zei tot hem:							
21e					Jouw dienaress heeft geluisterd naar jouw stem			
21f					en ik leg mijn leven in mijn handpalm			
21g					en ik heb jouw woorden gehoord			
21h					die jij hebt gezegd tegen mij.			
22a					Nu luister nu ook jij naar de stem van jouw dienaress			
22b					en ik zal zetten voor jou een beetje brood			
22c					en eet.			
22d					Er zal zijn in jou kracht			
22e					wanneer jij op weg zal gaan.			
23a	Hij weigerde							
23b	en hij zei:							
23c					Ik zal niet eten.			
23d	Zijn dienaren dwongen hem en de vrouw ook							
23e	en hij luisterde naar hun stem,							
23f	hij stond op van de aarde							
23g	en hij zat op het bed.							
24a		Van de vrouw [was] (de vrouw had) een kalf [in] de stal van het huis						
24b	en zij haastte zich,							
24c	zij offerde het,							
24d	zij nam meel,							
24e	zij kneedde							
24f	en bakte het tot matzen.							
25a	Zij bracht het voor (het aangezicht van) Saul en voor (het aangezicht van) zijn dienaren							
25b	en zij aten,							
25c	zij stonden op							
25d	en zij gingen in die nacht.							

## Bijlage 2. Model voor een syntactische analyse - (van Wolde 2005a)

**EEN SYNTACTISCHE ANALYSE VAN EEN BIJBELTEKST**

*Door de bepaling van de woordvormen en zinsconstituenten in een constituenten-analyse,  
de bepaling van de zinsvormen in een zin-syntactische analyse,  
de bepaling van het perspectief in een tekst-syntactische analyse,  
en de bepaling van de prominentie in een tekst-syntactische analyse*

*kan men inzicht krijgen in de syntactische ordening van een narratieve bijbeltekst, dat is, in de wijze waarop een tekst in zijn opbouw en presentatie zijn lezer(es) informeert, oriënteert en stuurt.*

**EEN SYNTACTISCHE ANALYSE VAN EEN BIJBELTEKST IN ZES STAPPEN**

1. Benoem de werkwoordsvorm (stamformatie, tijd, persoon, geslacht, getal, wortel, betekenis) en bepaal tevens of het een indicatieve of modale werkwoordsvorm is.
2. Onderscheid de tekst in Clauses en plaats deze onder elkaar, zodat er één Clause per regel staat.
3. Bepaal wat het Subject (S) en wat het Predicaat (P) is in de clause, en of  $\text{היה}$  als copula functioneert ( $\pm$  = met of zonder copula). Aanwijzing: wanneer er in een clause naast  $\text{היה}$  ook nog een ander predicaat staat, P(N), P(Part) of P(P), dan functioneert  $\text{היה}$  als een koppelwerkwoord.
4. Bepaal of er in de clause een verbaal predicaat P(V), nominaal predicaat P(N), prepositioneel predicaat P(P), of participiaal predicaat P(Part) staat en benoem de clause dienovereenkomstig als Verbal Clause (VC), Nominal Clause (NC), Prepositional Clause (PC) of Participium-Clause (PartC).
5. Bepaal de relatie van de teksteenheid tot de spreekinstantie: vertellerstekst of narratorstekst N, personagetekst of Discourse D, ingebedde Discourse D', ingebedde ingebedde Discourse D". Plaats de clauses van N op de rechterkantlijn, die van D op één kolom inspringsing van rechts, die van D' op twee kolommen inspringsing van rechts, etc.
6. Bepaal de prominentie van de clause: Figure (F) (aandacht gaat uit naar de momentane handeling op de voorgrond); Figure accent (F') (aandacht gaat uit naar de conditie waaronder een handeling plaats vindt, de handelende persoon (S), het object (DO, IO, PO) of op een aspect van de handeling); Ground (G) (aandacht gaat uit naar de duurzame setting waarbinnen een verhaaleenheid zich afspeelt); Ground accent (G') (aandacht gaat uit naar handeling binnen de duurzame setting). Plaats deze meer of minder prominent gepresenteerde clause binnen de vertellers- en personagetekst (N, D, D', D") op een kleinere inspringsafstand van elkaar (vanaf de rechterkantlijn gezien).

Discourse		Narrator's Text		
modaal	indicatief	modaal	indicatief	
Y volitivi $w^e$ volitivi $w^e$ Q Q-performatief	WY	Y $w^e$ Q	WY Q	<b>Figure</b>  VC: 1 <sup>e</sup> positie werkwoord
x-Y $w^e$ x-Y	x-Q $w^e$ x-Q	x-Y $w^e$ x-Y	x-Q $w^e$ x-Q	<b>Figure'</b>  VC: 2 <sup>e</sup> positie werkwoord
	P(N) $\pm$ copula P(P) $\pm$ copula P(Part) $\pm$ copula evt. voorafgegaan door x of $w^e$ x		P(N) $\pm$ copula P(P) $\pm$ copula P(Part) $\pm$ copula evt. voorafgegaan door x of $w^e$ x	<b>Ground</b>  NC, PC, PartC: geen werkwoord of een Participium
x-Y $w^e$ x-Y	x-Q $w^e$ x-Q	x-Y $w^e$ x-Y	x-Q $w^e$ x-Q	<b>Ground'</b>  VC: 2 <sup>e</sup> positie werkwoord

## Bijlage 3. Syntactische analyse 1 Sam 28:3-25

G'	G	F'	D' F	G'	G	F'	N' F	←spreekinstantie	
								←prominentie	vers
				ושמואל מת					3a
				ויספדו־לו פל־ישָׂרָאֵל					3b
				ויקברוּהוּ בְרָמָה וּבְעִירוֹ					3c
				ושָׂאוֹל הַסִּיר הָאֲבוֹת וְאֶת־הַיָּדְעָנִים מִהָאָרֶץ:					3d
				ויקבְּצוּ פְּלִשְׁתִּים					4a
				ויבֹאוּ					4b
				ויחֲנוּ בְּשׁוֹנָם					4c
				ויקִבֵּץ שָׂאוֹל אֶת־פְּלִישְׁתָּאֵל					4d
				ויחֲנוּ בְּגִלְבַּע:					4e
				וירָא שָׂאוֹל אֶת־מַחֲנֵה פְּלִשְׁתִּים					5a
				וירָא					5b
				ויחֲרַד לְבוֹ מְאֹד:					5c
				וילָשָׂא שָׂאוֹל בִּיהוָה					6a
				וְלֹא עָנָהוּ יְהוָה גַּם בְּחִלּוֹמוֹת גַּם בְּאֹרִים גַּם בְּנִבְיָאִם:					6b
				וַיֹּאמֶר שָׂאוֹל לַעֲבָדָיו					7a
				בְּקִשְׁוִלִי אִשֶּׁת בַּעַל־תָּאוֹב					7b
				וְאֶלְכָה אֵלֶיהָ					7c
				וְאֶדְרְשֶׁהָ־בָּהּ					7d
				וַיֹּאמְרוּ עֲבָדָיו אֵלָיו					7e
				הִנֵּה אִשֶּׁת בַּעַל־תָּאוֹב בַּעֲיֵן דּוֹר:					7f
				וַיִּחַפֵּש׶ׁ שָׂאוֹל					8a
				וַיִּלְבֹּשׁ בְּגָדִים אֲחֵרִים					8b
				וַיִּלְךָ הוּא וּשְׁנֵי אֲנָשִׁים עִמּוֹ					8c
				וַיָּבֹאוּ אֶל־הָאִשָּׁה לַיְלָה					8d
				וַיֹּאמֶר					8e
				קִסְמִינָא לִי בָּאוֹב					8f
				וַהֲעֵלִי לִי					8g
				אֵת אֲשֶׁר־אָמַר אֵלַיךְ:					8h
				וַתֹּאמֶר הָאִשָּׁה אֵלָיו					9a
				הִנֵּה אֵתָּה יָדַעְתָּ					9b
				אֵת אֲשֶׁר־עָשָׂה שָׂאוֹל					9c
				אֲשֶׁר הִכְרִית אֶת־הָאֲבוֹת וְאֶת־הַיָּדְעָנִים מִן־הָאָרֶץ					9d
				וְלָמָּה אֵתָּה מִתְנַקֵּשׁ בְּנַפְשִׁי לְהַמִּיתָנִי:					9e
				וַיִּשָּׁבַע לָהּ שָׂאוֹל בִּיהוָה לֵאמֹר					10a
				חַי־יְהוָה					10b
				אִם־יִקְרָךְ עוֹן בְּדָבָר הַזֶּה:					10c
				וַתֹּאמֶר הָאִשָּׁה					11a
				אֶת־מִי אֶעֱלֶה־לָּךְ					11b
				וַיֹּאמֶר					11c
				אֶת־שְׂמוֹאֵל הַעֲלִי־לִי:					11d
				וַתֵּרָא הָאִשָּׁה אֶת־שְׂמוֹאֵל					12a
				וַתִּזְעַק בְּקוֹל גָּדוֹל					12b
				וַתֹּאמֶר הָאִשָּׁה אֶל־שָׂאוֹל לֵאמֹר					12c
				לָמָּה רָמִיתָנִי					12d
				וְאֵתָּה שָׂאוֹל:					12e
				וַיֹּאמֶר לָהּ הַמֶּלֶךְ					13a
				אֶל־תִּירָאִי					13b
				כִּי מִה רָאִיתִי					13c
				וַתֹּאמֶר הָאִשָּׁה אֶל־שָׂאוֹל					13d
				אֱלֹהִים רָאִיתִי					13e
				עֲלִים מִן־הָאָרֶץ:					13f
				וַיֹּאמֶר לָהּ					14a
				מִתִּתָּאָרוּ					14b
				וַתֹּאמֶר					14c
				אִישׁ זָקֵן עָלָה					14d
				וְהוּא עָטָה מַעֲלִיל					14e
				וַיַּדַּע שָׂאוֹל					14f
				כִּי־שְׂמוֹאֵל הוּא					14g
				וַיִּקַּךְ אַפִּים אַרְצָה					14h

←spreekinstantie	←prominentie	vers	N'				D'			
			F	F'	G	G'	F	F'	G	G'
		14i	וַיִּשְׁתַּחֲוֶה: ס							
		15a	וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל אֶל-שָׁאוּל							
		15b					לָמָּה הֲרִנֹתָנִי לְהַעֲלוֹת אֹתִי			
		15c	וַיֹּאמֶר שָׁאוּל							
		15d					צָר־לִי מָאֹד			
		15e					וּפְלִשְׁתִּים נִלְחָמִים בִּי			
		15f					וְאַל־הֵיחָס סָר מֵעָלַי			
		15g					וְלֹא-עָנִי עוֹד גַּם בִּיד־הַנְּבִיאִים גַּם־בַּחֲלָמוֹת			
		15h					וְאֶקְרָאָה לָךְ לְהוֹדִיעַנִי			
		15i					מָה אַעֲשֶׂה: ס			
		16a	וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל							
		16b					וְלָמָּה תִּשְׁאַלֵנִי			
		16c					וַיְהִי סָר מֵעָלָיָךְ			
		16d					וַיְהִי עָרֶךְ:			
		17a					וַיַּעַשׂ יְהוָה לוֹ			
		17b					כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר בִּידִי			
		17c					וַיִּקְרַע יְהוָה אֶת־הַמַּמְלָכָה מִיָּדְךָ			
		17d					וַיִּתְּנָה לְרַעְדָּךְ לְדָוִד:			
		18a					כַּאֲשֶׁר לֹא־שָׁמַעְתָּ בְּקוֹל יְהוָה			
		18b					וְלֹא־עָשִׂיתָ חֲרוֹן־אָפוֹ בַּעֲמָלְךָ			
		18c					עַל־כֵּן הִדְבֵּר הַזֶּה עָשֵׂה־לָךְ יְהוָה הַיּוֹם הַזֶּה:			
		19a					וַיִּתֵּן יְהוָה גַּם אֶת־יִשְׂרָאֵל עִמָּךְ בִּיד־פְּלִשְׁתִּים			
		19b					וּמָחָר אָתָּה וּבְנֶיךָ עִמִּי			
		19c					גַּם אֶת־מַחֲנֵה יִשְׂרָאֵל יִתֵּן יְהוָה בִּיד־פְּלִשְׁתִּים:			
		20a	וַיִּמָּהֵר שָׁאוּל							
		20b	וַיַּפֵּל מִלֹּא־קוֹמָתוֹ אֶרְצָה							
		20c	וַיֵּרָא מָאֹד מִדְּבָרֵי שְׁמוּאֵל							
		20d	גַּם־כָּח לֹא־הָיָה בּוֹ							
		20e	כִּי לֹא אָכַל לֶחֶם כָּל־הַיּוֹם וְכָל־הַלַּיְלָה:							
		21a	וַתָּבוֹא הָאִשָּׁה אֶל־שָׁאוּל							
		21b	וַתֵּרָא							
		21c	כִּי־נִבְהַל מָאֹד							
		21d	וַתֹּאמֶר אֵלָיו							
		21e					הִנֵּה שָׁמַעַתָּ שִׁפְחָתְךָ בְּקוֹלָךְ			
		21f					וְאֲשִׁים נַפְשֵׁי בָכָפִי			
		21g					וְאֲשֻׁמַּע אֶת־דְּבָרֶיךָ			
		21h					אֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ אֵלָי:			
		22a					וְעַתָּה שָׁמַע־נָא גַם־אֹתָהּ בְּקוֹל שִׁפְחָתְךָ			
		22b					וְאֲשֻׁמָּה לִפְנֶיךָ פַת־לֶחֶם			
		22c					וְאֹכֹל			
		22d					וַיְהִי בָּךְ כָּח			
		22e					כִּי תִלָּךְ בַּדֶּרֶךְ:			
		23a	וַיִּמָּאֵן							
		23b	וַיֹּאמֶר							
		23c	לֹא אֹכַל							
		23d	וַיַּפְרֹצוּ־בּוֹ עֲבָדָיו וְגַם־הָאִשָּׁה							
		23e	וַיִּשְׁמַע לְקָלָם							
		23f	וַיָּקָם מִהָאָרֶץ							
		23g	וַיֵּשֶׁב אֶל־הַמִּטָּה:							
		24a	וְלֹא־שָׁה עֹגֶל־מִרְבֵּק בַּבַּיִת							
		24b	וַתִּמָּהֵר							
		24c	וַתִּזְבַּחְהוּ							
		24d	וַתִּקְחֵם־קֶמֶחַ							
		24e	וַתִּלְּשׁ							
		24f	וַתַּפְּהוּ מִצּוֹת:							
		25a	וַתִּגַּשׁ לִפְנֵי־שָׁאוּל וּלְפָנָיו עֲבָדָיו							
		25b	וַיֹּאכְלוּ							
		25c	וַיִּקְמוּ							
		25d	וַיֵּלְכוּ בַלַּיְלָה הַהוּא: פ							